B
2430
.M25E87
1968a
v.1

GABRIEL MARCEL
de l'Institut

ÊTRE ET AVOIR

I

Journal métaphysique
(1928-1933)

AUBIER
ÉDITIONS MONTAIGNE
1968

1348039

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.
© *Editions Aubier-Montaigne,* 1968.

Sponsae dilectissimae.

G. M.

I

JOURNAL MÉTAPHYSIQUE (1928-1933)

10 novembre 1928.

Pris aujourd'hui la ferme résolution de poursuivre mon journal métaphysique, peut-être sous la forme d'une série de méditations enchaînées.

Tout à l'heure j'ai entrevu une idée qui pourrait être importante : reprenant mes vues fondamentales sur *l'existence,* je me demandais s'il est possible de dire en un sens quelconque qu'une idée existe ; et voici ce que j'ai entrevu : l'idée en tant que représentée — sur le modèle d'un objet (je réfléchissais l'autre jour à ce que nous entendons par les faces d'une idée) — participer de l'*in-existence* de l'objet comme tel ; l'objet n'existant qu'en tant qu'il participe de la nature de *mon corps,* autrement dit qu'il n'est pas pensé comme objet. Ne faudrait-il pas dire de même qu'il peut y avoir, qu'il y a — une existence de l'idée, mais précisément en tant qu'elle est irréductible aux représentations pseudo-objectives que nous nous formons d'elle ?

L'interprétation matérialiste, si inepte soit-elle en soi, impliquerait au moins le sentiment confus de ce que je cherche à dégager ici. On pourrait dire que l'idée existe dans la mesure où elle est *adhérente*. Je voudrais tenter d'éclairer ceci à l'aide d'exemples concrets ; mais c'est naturellement très difficile. Le point de départ de mes réflexions de l'autre jour était l'idée d'un événement (l'opération de X) que j'avais des raisons multiples de redouter. On eût dit que je la faisais tourner ou qu'elle tournait d'elle-même et me présentait successivement des faces différentes ; c'est-à-dire que je me la représentais par analogie avec un objet à trois dimensions — avec un dé par exemple.

22 novembre.

Idée curieuse : l'imputabilité, ou plutôt le besoin d'imputer (d'avoir quelque chose ou quelqu'un à quoi ou à qui s'en prendre), ne serait-il pas à l'origine de toute « explication causale » ? J'ai le sentiment que ceci pourrait mener assez loin. C'est très près de la psychologie nietzschéenne, il me semble.

NOTES

en vue d'une communication à la Société de Philosophie (ces notes non datées ont été écrites en 1927 ou en 1928)[1].

Lorsque j'affirme qu'une chose existe, c'est toujours que je considère cette chose comme raccordée à mon corps, comme susceptible d'être mise en contact avec lui, si indirectement que ce puisse être. Seulement ce qu'il faut bien voir, c'est que cette priorité que j'attribue ainsi à mon corps tient au fait que celui-ci m'est donné de façon non exclusivement objective, au fait qu'il est *mon* corps. Le caractère à la fois mystérieux et intime de la liaison entre moi et mon corps (à dessein je n'emploie pas le mot relation) colore en réalité tout jugement existentiel.

Ceci revient à dire qu'on ne peut dissocier réellement :

Existence ;

Conscience de soi comme existant ;

Conscience de soi comme lié à un corps, comme incarné.

De là semblent résulter plusieurs conséquences importantes.

1° En premier lieu le point de vue existentiel sur la réalité ne semble pouvoir être que celui d'une personnalité incarnée ; dans la mesure où nous pouvons imaginer un entendement pur, il n'y a pas,

1. Cette communication est restée à l'état de projet.

pour un tel entendement, possibilité de considérer les choses comme existantes ou non existantes.

2° D'autre part le problème de l'existence du monde extérieur se transforme et perd même peut-être sa signification ; je ne puis en effet sans contradiction penser mon corps comme non-existant, puisque c'est par rapport à lui (en tant qu'il est mon corps) que tout existant se définit et se situe ; mais d'autre part on doit se demander s'il y a des raisons valables d'accorder à mon corps un statut métaphysique privilégié par rapport aux autres choses.

3° S'il en est ainsi, il est permis de se demander si l'union de l'âme et du corps est d'une essence réellement différente de l'union entre l'âme et les autres choses existantes : en d'autres termes, est-ce qu'à toute affirmation d'existence n'est pas comme sous-tendue une certaine expérience de soi comme lié à l'univers.

4° Examiner si une telle interprétation de l'existentiel aboutit au subjectivisme.

5° Montrer comment l'idéalisme tend inévitablement à éliminer toute considération existentielle en raison de l'inintelligibilité radicale de l'existence. L'idéalisme contre la métaphysique. Les valeurs déliées de l'existence : trop réelles pour exister.

Solidarité étroite entre les préoccupations existentielles et les préoccupations personnalistes. Le problème de l'immortalité de l'âme, pivot de la métaphysique.

Tout existant pensé comme obstacle repérable — comme quelque chose contre quoi je buterais dans certaines circonstances — résistant, imperméable. Cette imperméabilité est pensée sans doute,

mais elle est pensée comme non absolument pensable[1]. De même que mon corps est pensé en tant qu'il est *un* corps, mais que ma pensée vient buter contre le fait qu'il est *mon* corps.

Dire qu'une chose existe, ce n'est pas seulement dire qu'elle appartient au même système que mon corps (qu'elle est liée à lui par certains rapports rationnellement déterminables), c'est dire qu'elle est en quelque façon unie à moi comme mon corps.

L'incarnation — donnée centrale de la métaphysique. L'incarnation, situation d'un être qui s'apparaît comme lié à un corps. Donnée non-transparente à elle-même : opposition au cogito. De ce corps, je ne puis dire ni qu'il est moi, ni qu'il n'est pas moi, ni qu'il est pour moi (objet). D'emblée, l'opposition du sujet et de l'objet se trouve transcendée. Inversement, si je pars de cette opposition traitée comme fondamentale, il n'y aura pas de tour de passe-passe logique qui me permette de rejoindre cette expérience : celle-ci sera inévitablement éludée, ou récusée, ce qui revient au même. Ne pas objecter que cette expérience présente un caractère contingent ; en réalité, toute recherche métaphysique requiert un point de départ de ce genre. Elle ne peut partir que d'une situation qui se réfléchit sans pouvoir se comprendre.

Examiner si l'incarnation est un fait ; il ne me le semble pas, elle est la donnée à partir de laquelle un fait est possible (ce qui n'est pas vrai du cogito).

Situation fondamentale et qui ne peut être à la

1. Elle est pensée, mais elle n'est jamais réduite. L'opacité du monde est en un certain sens irréductible. La liaison entre l'opacité et la « Meinheit » ; mon idée m'est opaque à moi-même en tant qu'elle est mienne : notion d'une adhérence (note du 24 février 1929).

rigueur dominée, maîtrisée, analysée. C'est précisément cette impossibilité qui s'affirme quand je déclare, confusément, que je suis mon corps, c'est-à-dire : je ne puis pas tout à fait me traiter comme un terme distinct de mon corps, qui serait avec lui dans un rapport déterminable. Comme je l'ai dit ailleurs, dès le moment où le corps est traité comme objet de science, du même coup je m'exile à l'infini.

Là est la raison pour laquelle je ne puis penser *ma mort*, mais seulement l'arrêt dans le fonctionnement de cette machine-là (*illam*, non pas *hanc*). Peut-être serait-il plus exact de dire que je ne puis anticiper ma mort, c'est-à-dire me demander ce que moi je deviendrai quand la machine ne marchera plus [1].

29 février 1929.

Décelé peut être une illusion capitale (cf. mes notes antérieures sur l'incarnation) impliquée dans l'idée d'après laquelle l'opacité serait liée à l'altérité — alors que c'est, sans doute, le contraire qui est vrai : l'opacité ne vient-elle pas en réalité de ce que le moi s'interpose entre lui-même et l'autre, et qu'il intervient comme tiers ?

L'obscurité du monde extérieur est fonction de

1. Idée d'un *engagement*. Montrer en quel sens elle enveloppe l'impossibilité (ou la non-validité absolue) d'une représentation de ma mort. En cherchant à penser ma mort j'enfreins les règles du jeu. Mais il est radicalement illégitime de convertir cette impossibilité en une négation dogmatique (note du 24 février 1929).

Il est évident que cet ensemble de réflexions est à l'origine du *Gouvernail* ; les premières notes sur le sujet du *Gouvernail* ont été rédigées quelques jours après celles-ci (note du 13 avril 1934).

mon obscurité pour moi-même : aucune obscurité intrinsèque du monde. Faut-il dire que cela revient au même ? Se demander jusqu'à quel point cette opacité intérieure est un *fait* ; n'est-elle pas dans une large mesure la conséquence d'un *acte* ? Et n'est-ce pas cela qui est le péché ?

Mes idées m'échappent exactement par le côté par où elles sont miennes ; c'est par là qu'elles me sont imperméables[1]. Le problème que je me pose est de savoir s'il n'en est pas de même pour toute réalité ; la réalité ne m'est-elle pas impénétrable dans la mesure même où j'y suis engagé[2] ?

Tout cela est au fond horriblement difficile à penser clairement. Je dirais volontiers en un autre langage, celui du *Journal Métaphysique,* que c'est en tant que mon corps est médiateur absolu que je cesse de communiquer avec lui (au sens où je communique avec n'importe quel secteur objectif du réel). Disons encore qu'il ne m'est pas et ne peut pas m'être donné. Car tout donné amorce un processus d'objectivation indéfinie, et c'est ce que j'entends par le mot perméable[3]. L'imperméabilité de mon corps lui appartient donc en vertu de sa qualité de médiateur absolu. Mais il est évident que mon corps,

1. Et qu'elles deviennent un principe d'obscurcissement intérieur ; c'est dans cette mesure en effet qu'elles me dominent et font de moi une sorte d'esclave-tyran. Tout ceci s'éclaire à la lumière de la Phénoménologie de l'Avoir, esquissée en 1933 (note du 13 avril 1934).

2. J'anticipais ici sur ce que j'ai écrit plus tard sur le mystère ; mais ce passage implique sûrement une confusion entre opacité et mystère (*id.*).

3. Ici encore il me paraît qu'il y a une confusion : l'objet en tant que tel m'est par définition accessible, mais non point perméable. C'est l'autre ou plus exactement c'est le toi qui est perméable (*id.*).

en ce sens-là, c'est moi-même ; car je ne puis m'en distinguer qu'à condition de le convertir en objet, c'est-à-dire de cesser de le traiter comme médiateur absolu.

Rompre, par conséquent, une fois pour toutes avec les métaphores qui représentent la conscience comme un cercle lumineux autour duquel il n'y aurait pour elle que ténèbres. C'est, au contraire, l'ombre qui est au centre.

Quand je cherche à élucider ma liaison avec mon corps, celui-ci m'apparaît comme quelque chose dont j'ai avant tout la pratique (comme on a celle d'un piano, d'une scie ou d'un rasoir) ; mais toutes ces pratiques sont des extensions de la pratique initiale qui est justement celle du corps. C'est quant à la pratique, non point quant à la connaissance, que je bénéficie par rapport à mon corps d'une priorité véritable. Cette pratique n'est possible que sur la base d'une certaine communauté sentie. Mais cette communauté est indécomposable, je ne puis dire valablement : moi et mon corps. Difficulté tenant à ce que je pense ma relation à mon corps par analogie avec ma relation à mes instruments — qui cependant, en réalité, la suppose.

28 février 1929.

. . . . . .

Réfléchi cet après-midi (à propos de l'entretien qui doit avoir lieu le 9, rue Visconti) que la seule victoire possible sur le temps participe, selon moi, de la fidélité (mot de Nietzsche si profond : l'homme

est le seul être qui fasse des promesses). Il n'y a pas d'état privilégié qui nous permette de transcender le temps : l'erreur de Proust est de ne l'avoir pas compris. Un état comme celui qu'il décrit n'a que la valeur d'un *amorçage*. Cette notion d'amorçage est, je le sens, appelée à jouer un rôle de plus en plus central dans ma pensée. Mais ce qu'il faut voir, et c'est là que je me séparerais, je crois, de Fernandez, c'est que cette fidélité, sous peine de demeurer stérile, bien plus, de se réduire à une pure obstination, doit avoir son point de départ dans ce que j'appellerai une donnée absolue (je sens cela au suprême degré par rapport aux êtres que j'aime). A l'origine, il faut qu'il y ait l'expérience d'une *remise* ; quelque chose nous a été confié, en sorte que nous ne sommes pas seulement responsables vis-à-vis de nous-mêmes, mais vis-à-vis d'un principe actif et supérieur — et j'emploie à contrecœur ce mot si détestablement abstrait.

Comme je l'écrivais à M..., j'ai à la fois la peur et le désir de m'engager. Mais cette fois encore... je sens qu'à l'origine il y a eu quelque chose qui me dépasse — un engagement que j'ai *accepté*, à la suite d'une offre qui m'a été faite au plus secret de moi-même... Il s'agit de mériter tout cela. Chose étrange — et cependant si claire — que je ne continuerai à croire qu'à condition de continuer à mériter. Il y a là une connexion merveilleuse.

5 mars.

Je ne doute plus. Miraculeux bonheur, ce matin. J'ai fait pour la première fois clairement l'expérience

de *la grâce*. Ces mots sont effrayants, mais c'est cela.

J'ai été enfin cerné par le christianisme ; et je suis submergé. Bienheureuse submersion ! Mais je ne veux pas écrire davantage.

Et pourtant, j'en ai comme le besoin. Impression de balbutiement... c'est bien une naissance. Tout est autrement.

Je vois clair aussi, maintenant, dans mes improvisations. Une autre métaphore inverse de l'autre — celle d'un monde qui était là entièrement présent et qui affleure enfin.

6 mars.

Notes sur le temps que je pressens devoir être importantes. Tant que le sujet est pensé comme pure réceptivité, le problème des rapports du temps et de l'intemporel est relativement simple : je peux, en effet, me concevoir comme appréhendant successivement quelque chose qui en un certain sens est donné à la fois (métaphore de la lecture) ; mais ce n'est là qu'une abstraction. Le sujet n'est pas pure réceptivité ; ou plus exactement cette appréhension est elle-même un événement (une série indéfinie d'événements ; elle implique une série d'événements qui n'est pas séparable de l'histoire qu'elle révèle : en d'autres termes, le sujet est engagé en tant qu'agent (et il n'est réceptivité qu'à condition d'être du même coup agent) dans le contenu qu'il était censé déchiffrer purement et simplement. Situation d'une extraordinaire complication et qu'il faut arriver à *penser*. Je suis certain que ceci est

le vrai chemin, mais arriverai-je à dégager cela ?

Je précise : étant donné l'ensemble intelligible, le *totum simul* que j'appelle L, j'appellerai λ la lecture, l'ensemble des opérations par lequel je prends peu à peu conscience de ses éléments. Cette lecture se décompose en λ1, λ2, λ3, mais ces prises de conscience sont évidemment liées à des actes, a^1, a^2, a^3. Seulement, ces actes apparaissent, à la réflexion, comme complètement extérieurs, indifférents à L (et aux démarches par lesquelles il apparaît que ce L s'est constitué, démarches qui, il faut bien le voir, appartiennent au passé). Le fait que ces démarches appartiennent au passé est étroitement lié, remarquons-le, à cet autre fait que L se présente à moi comme objet (livre, tableau dont je discerne successivement les parties, etc.).

On peut imaginer maintenant un cas plus complexe. Supposons que j'assiste à une improvisation I. Je prends conscience successivement des phases de cette improvisation ; il peut se faire que ces phrases m'apparaissent discontinues ; mais il est possible aussi que je *reconnaisse* l'unité de cette improvisation, sans cependant qu'elle puisse m'être donnée à proprement parler comme objet, puisque c'est une improvisation (ceci n'est que la contrepartie de la remarque que je formulais à l'instant sur le lien entre le fait que les démarches constitutives appartiennent au passé et cet autre fait que le *totum simul* est objet, est donné pour moi). Cette *reconnaissance* qui se produit dans le cas de l'improvisation est au fond déjà une certaine participation, c'est-à-dire qu'elle ne peut se produire que si en quelque façon je suis à l'intérieur.

Mais nous pouvons faire un pas de plus. Il n'est pas inconcevable que cette participation contribue en quelque sorte à l'improvisation elle-même. Plus cette participation sera effective, plus je serai engagé activement dans l'improvisation (moins je me comporterai par rapport à elle comme pure réceptivité), et plus, en un certain sens, il me sera difficile de la traiter comme *totum simul*. Mais cette difficulté, cette quasi-impossibilité sera liée beaucoup moins à la structure même de cet ensemble qu'à la façon dont j'y suis activement et personnellement engagé. Ma situation dans cet ensemble n'est, à vrai dire, pas telle que je ne puisse pas en quelque matière me détacher de la fonction qui m'y est attribuée ; mais encore faudra-t-il savoir quelle position je prendrai en face de ce détachement lui-même, et ceci me paraît de la plus grande importance.

A. — Il pourra se faire que ce détachement lui-même, je néglige de le penser, et que je me convertisse en pur spectateur. Mais cette conversion comporte un risque, c'est que l'ensemble lui-même tende à m'apparaître comme un pur spectacle, peut-être comme un spectacle dénué de sens. Car le dynamisme intelligible qui anime l'improvisation n'était peut-être saisissable pour moi que pour autant que j'y étais activement associé. Une sorte d'intervalle se creuse maintenant pour moi, soit entre moi et l'ensemble, soit plus profondément entre moi et moi-même (cela à supposer que je rejette en quelque sorte de moi, c'est-à-dire du pur spectateur, les actions immanentes par lesquelles se traduisait ma participation, mais ces actions ainsi isolées et coupées de leur sens perdent toute signification et leur

néant intrinsèque risque de se communiquer par une véritable contamination à l'improvisation elle-même).

B. — Il peut se faire, au contraire, que ce détachement soit pensé effectivement par moi comme un mode intériorisé de participation. S'il en est ainsi, je continue à faire partie du système, ma place a changé, voilà tout.

7 mars.

Si je ne me suis pas trompé, on commet une grave erreur en traitant le temps comme mode d'appréhension (car on est alors contraint de le considérer aussi comme l'ordre selon lequel le sujet s'appréhende lui-même, et ceci n'est possible qu'à condition que le sujet se distraie, si j'ose dire, de soi et rompe idéalement avec l'engagement fondamental qui le fait être ce qu'il est, le mot engagement étant pris ici à la fois dans les deux sens).

C'est en somme ce que je voulais dire lorsque je songeais, hier après-midi, que le temps est la forme même de l'épreuve. Et de ce point de vue, en reprenant la métaphore selon moi inépuisable de l'Improvisation absolue, on arrive à cette idée que transcender le temps, ce n'est pas du tout s'élever, comme on peut le faire à chaque moment, à l'idée vide en somme d'un *totum simul* — vide parce qu'elle me demeure extérieure, et par ce fait même se trouve en quelque façon dévitalisée — mais participer d'une façon de plus en plus effective à l'intention créatrice qui anime l'ensemble ; en d'autres termes, s'élever à des plans où la succession apparaît comme de moins en moins donnée, où une représen-

tation si je puis dire cinématographique des événements est de plus en plus inadéquate, et cesse même à la longue d'être possible.

Ceci me paraît de la plus grande importance. Là, et peut-être là seulement, est le passage de l'évolution créatrice à une philosophie religieuse, mais ce passage ne peut se faire que par une dialectique concrète de la participation[1].

Je crois aussi, sans pouvoir encore l'établir complètement, que là est le fondement d'une théorie du mal, qui en maintienne à la fois la réalité et la contingence.

Plus nous traitons le monde comme un spectacle, plus il doit nécessairement nous devenir métaphysiquement inintelligible ; cela parce que la relation même qui s'établit alors entre nous et lui est intrinsèquement absurde. Peut-être rejoint-on par là ce que j'écrivais l'autre jour sur l'opacité intérieure.

Mes notes d'hier me semblent importantes pour le problème de la genèse de l'univers, ou de la finitude du monde dans le temps. Pour autant que je traite l'univers comme objet (détachement au sens A), je ne peux pas ne pas me demander comment cet objet s'est formé, comment « cette affaire » a commencé ; et ceci veut dire reconstituer par la pensée une série d'opérations qui se sont successivement déroulées. Le fait d'être pensé ou traité comme objet et celui de posséder un passé reconstituable sont essentiellement liés ; l'exemple le plus simple et le plus clair est celui d'une personne empirique donnée.

1. Cette remarque, faite en 1929, reste pour moi valable, même après la publication de l'ouvrage de M. Bergson sur les *Deux Sources de la Morale et de la Religion* (avril 1934).

Mais ceci suppose, je le répète encore, l'acte initial par lequel je me sépare du monde, comme je me sépare de l'objet que je considère sous ses différents aspects. Or, cet acte, entièrement légitime et même obligatoire chaque fois que je considère une chose particulière, devient, au contraire, illicite et même absurde aussitôt qu'il s'agit de l'univers. Je ne peux pas, même en pensée, me mettre réellement à part de l'univers, ce n'est que par une fiction inintelligible que je peux me situer en je ne sais quel point extérieur à lui d'où je reproduirais, à une échelle réduite, les phases successives de sa genèse. Je ne peux d'ailleurs pas davantage (et ce parallélisme est révélateur) me placer en dehors de moi et m'interroger sur ma propre genèse, j'entends naturellement sur celle de ma réalité non empirique ou métaphysique. Le problème de la genèse du moi et celui de la genèse de l'univers ne sont qu'un seul et même problème, ou plus exactement un seul et même *insolubile*, cette insolubilité étant liée à ma position même, à mon existence, au fait métaphysique radical de cette existence. Et ici on s'élève, je crois, à une notion absolument positive de l'éternité. L'univers, en tant que tel, n'étant pas et ne pouvant pas être pensé comme objet, n'a pas à proprement parler de passé ; il est entièrement transcendant à ce que j'ai appelé une représentation cinématographique quelconque. Et il en est exactement de même du moi : à un certain plan, je ne peux pas ne pas m'apparaître comme contemporain de l'univers (*coaevus universo*), c'est-à-dire comme éternel. Seulement, de quel ordre est cette appréhension de soi comme éternel ? Là est, sans doute, le point le plus

difficile. Et c'est ici, je crois, qu'on rejoint ce que j'écrivais ce matin.

Au fond, la méthode est toujours la même : c'est l'approfondissement d'une certaine situation métaphysique fondamentale dont il ne suffit pas de dire qu'elle est mienne, car elle consiste essentiellement à *être moi.*

Je ne peux pas ne pas écrire que cette lumière qui s'est faite dans ma pensée n'est pour moi que le prolongement de l'Autre, la seule. Plénitude de joie.

Je viens de jouer longuement du Brahms, des sonates pour piano que je ne connaissais pas. Elles resteront toujours associées pour moi à ces moments inoubliables. Comment retenir ce sentiment d'envahissement, d'absolue sécurité, d'enveloppement ?

8 mars.

Je suis de plus en plus frappé de la distinction entre les deux modes de détachement : l'un est celui du spectateur, l'autre est celui du saint. Le détachement du saint se produit, si j'ose dire, à l'intérieur même du réel ; il exclut complètement la curiosité à l'égard de l'univers. Ce détachement est une participation, la plus haute qui soit. Le détachement du spectateur est exactement inverse, il est désertion non pas seulement idéale, mais réelle. Et là est, me semble-t-il, l'espèce de fatalité qui pèse sur toute la philosophie antique, philosophie essentiellement spectaculaire.

Mais ce qu'il faut voir, c'est que c'est en vertu d'une illusion qu'on croit échapper au spectaculaire

pur, en adhérant à une science pragmatique qui modifie le réel par ses applications. Et là, j'entrevois une idée très importante qui ne se formule pas encore, à vrai dire, tout à fait clairement. Je l'exprimerais en disant que les modifications qu'une telle science fait subir à la réalité n'ont d'autre résultat (métaphysiquement, s'entend) que de la rendre en quelque sorte étrangère à elle-même. Le mot *aliénation* rend exactement ce que je veux dire. « Je ne suis pas au spectacle » : je veux me répéter ces mots tous les jours. Donnée spirituelle fondamentale.

Interdépendance des destinées spirituelles, plan du salut : c'est pour moi ce qu'il y a de sublime, d'unique dans le catholicisme.

Je réfléchissais à l'instant que l'attitude spectaculaire correspond à une forme de concupiscence ; bien plus : elle correspond à l'acte par lequel le sujet ramène le monde à soi. Et j'aperçois maintenant la profonde vérité du théocentrisme bérullien. Nous sommes ici pour servir ; oui, c'est l'idée de service en tous sens qu'il faut creuser.

Aperçu aussi ce matin, mais de façon encore confuse, qu'il y a une connaissance profane et une connaissance sacrée (au lieu que jadis j'ai tendu à tort à prétendre que toute connaissance était profane. Ce n'est pas vrai, le mot *profane* est d'une force instructive incomparable). Chercher à quelles conditions une connaissance cesse d'être profane.

Densité spirituelle incroyable de ces journées. Ma vie s'éclaire jusque dans les profondeurs du passé, et pas seulement *ma* vie.

Chaque permission que nous nous octroyons est peut-être une limitation supplémentaire que nous

nous imposons sans nous en douter : une chaîne. Là est la justification métaphysique de l'ascétisme : je n'avais jamais compris cela.

La réalité comme mystère, intelligible seulement comme mystère. Moi de même.

9 mars.

Une remarque importante s'est présentée tout à l'heure à mon esprit. Je ne peux plus en aucune façon admettre l'idée d'un au-delà de la vérité ; il y a longtemps d'ailleurs que cette idée suscitait chez moi un malaise. Cette marge entre la vérité et l'être se comble en quelque sorte d'elle-même dès le moment où la présence de Dieu a été effectivement éprouvée, et ce sont les vérités partielles qui cessent, aux yeux de la foi, de mériter leur nom.

La foi, évidence des choses non vues : constamment je me répète cette formule lumineuse, mais qui n'est lumineuse qu'après.

Je prends aussi une conscience de plus en plus claire du rôle de la volonté dans la foi. Il s'agit de se maintenir dans un certain état qui, sur le plan humain, correspond à la grâce. En ce sens, c'est essentiellement une fidélité, la plus haute qui soit. Ceci je l'ai reconnu immédiatement, dès le 25 février, avec une netteté foudroyante.

11 mars.

Il m'est venu une pensée salutaire, que je veux noter. Au fond, sous l'attitude critique en face des récits évangéliques, il y a cette affirmation implicite

que les choses n'auraient pas dû se passer comme « ça ». En d'autres termes, nous ébauchons intérieurement — ce qui est vraiment d'une présomption et d'une sottise stupéfiantes — l'idée de ce qu'*aurait dû être* la révélation. Et j'ai aussi le sentiment très fort que, dans cette critique, il y a toujours l'idée que *cela ne peut pas être vrai,* que par conséquent il faut bien qu'on puisse trouver des trous, des contradictions, etc. Il me semble que c'est dans son principe même que cette juridiction de la conscience individuelle doit être récusée. C'est toujours la parole évangélique : Devenez comme les petits enfants. Mot sublime, mais parfaitement inintelligible pour quiconque croit à une certaine valeur intrinsèque de la maturité. Tout ceci est à creuser, à approfondir infiniment.

Il est tout à fait sûr que dès le moment où l'on pose *a priori* l'impossibilité des miracles, les argumentations d'une exégèse négatrice perdent, non seulement toute valeur, mais deviennent suspectes par essence.

Je songeais aussi que la crédibilité est absolument démontrée par un fait comme la conversion d'un Claudel, d'un Maritain, etc. Il est absolument incontestable qu'on peut croire à ces événements. Or, personne ne peut admettre que c'est faute d'information suffisante qu'ils ont cru. Il faut alors, prenant cette croyance comme base, se demander à quelles conditions elle est possible, remonter du fait à ses conditions. Pente véritable, unique, de la réflexion religieuse.

12 mars.

J'ai été assez souffrant ce matin et ai lu avec difficulté les pages du catéchisme du Concile de Trente sur le baptême. Tout cela reste pour moi difficile à accepter, et en même temps j'ai l'impression étrange qu'un travail se fait en moi, comme de résistances broyées ou consumées. Est-ce une illusion ? J'ai vu tout cela trop longtemps du dehors. Il faut maintenant m'acclimater à une vision toute différente. C'est très difficile. Impression de cautérisation intérieure continue.

21 mars.

Je viens de traverser une période pénible, obscure ; une passe semée d'obstacles, d'ailleurs difficiles à repérer. Le jour le plus dur a été dimanche, je crois. Lundi soir, la longue conversation avec M... m'a été extraordinairement bienfaisante, et aussi mon dernier entretien avec l'abbé A... Au fond, c'est l'enseignement catéchistique que j'ai à la lettre mal supporté, à un moment où le lien vital avec Dieu me semblait, sinon rompu, du moins infiniment détendu. Aujourd'hui, j'ai l'impression de récupérer, au sens plein du terme. Et ce qui me soutient le plus, c'est la volonté de ne pas être du côté de ceux qui ont trahi le Christ, ou simplement avec les aveugles. Là est pour moi, actuellement, le centre fécondant de l'Evangile.

23 mars.

J'ai été baptisé, ce matin, dans une disposition intérieure que j'osais à peine espérer : aucune exaltation, mais un sentiment de paix, d'équilibre, d'espérance, de foi.

Au Luxembourg, une pensée m'est venue que je veux noter. Au fond, l'espace et le temps sont en quelque façon les formes de la tentation. Dans le fait de reconnaître son insignifiance par rapport à l'infini du temps et de l'espace, se combinent l'orgueil et la fausse humilité, car on prétend coïncider idéalement avec ce double infini réalisé comme objet du connaître. *Vertigineuse proximité de Dieu.* Retour à l'*ici*, au *maintenant*, qui reprennent une valeur, une dignité sans analogue. Ceci sera à creuser. Je suis trop fatigué, ce soir, pour en écrire plus long.

12 avril.

J'entrevois tout un ensemble d'idées difficiles à démêler : un écheveau.

Je veux réfléchir plus que je ne l'ai fait encore sur la nature du préjugé qui consiste à croire que *nous sommes arrivés à un point où on ne peut plus croire que...* Il y a là une certaine notion, *a priori*, de l'expérience et de la croissance (expérience comme croissance, ou croissance comme expérience) qui demande à être d'abord explicitée. Je songeais hier à l'ambiguïté foncière de l'idée d'âge appliquée à l'humanité. Ce qui est récent, est-ce ce qu'il y a de plus vieux, ou ce qu'il y a de plus jeune ?

Nous alternons, je crois, nous oscillons, plus exactement, entre ces deux perspectives. Le miracle chrétien m'apparaît à l'heure actuelle comme point de rajeunissement absolu. Et peut-être comme source éternelle ou permanente de tout rajeunissement possible.

10 mai.

Recommencé à réfléchir cet après-midi, peut-être à la suite de l'admirable office d'hier matin, rue Monsieur, et aussi de la conversation avec C... qui est venu me parler de la lettre où je lui confiais l'angoisse que j'éprouve en face des prétentions thomistes.

Mes réflexions ont porté sur les idées de salut et de perdition, en connexion avec un passage important du *Journal Métaphysique*. Voici l'essentiel :

Ne peut être sauvé ou perdu que ce qui vit — ce qui participe de la vie — ou ce qui est traité comme en participant. Mais surtout ce qui incorpore en soi à la fois existence et valeur. Il faut cependant dépasser ces catégories, et par là peut-être se rapproche-t-on de l'aristotélisme. Ce qui est sauvé, c'est évidemment ce qui garde sa forme — ce qui par là même, en un certain sens, est soustrait, sinon à la vie, du moins au devenir. Et cependant — là est la difficulté — n'est susceptible d'être sauvé que ce qui pourrait être perdu ; par conséquent, ce n'est ni la valeur, ni la forme elle-même. La forme est éternellement sauve, elle ne peut même pas être *menacée*. Et voilà le terme essentiel : c'est l'idée du *menacé* qui doit être creusée, et cela sur tous les

plans. Au plan biologique (ou bien, si l'on considère par exemple une œuvre d'art, un tableau, une statue d'un point de vue purement matériel), l'idée du *menacé* est relativement claire. L'immense erreur éthique et métaphysique actuelle consiste à ne pas vouloir reconnaître que l'âme elle aussi peut être menacée ; ou plutôt ce refus se ramène à la négation pure et simple de l'âme. Ce qui est remarquable, c'est que, dans l'ordre de l'esprit, et plus exactement de l'intelligence, on accordera assez volontiers que l'idée de menace conserve une signification. C'est ainsi qu'on accordera presque universellement que certains préjugés sociaux (préjugés nationaux, préjugés de classe) peuvent menacer l'intégrité du jugement. Mais beaucoup répugneront à étendre la notion d'intégrité à la personne elle-même, à moins d'entendre celle-ci dans une acception purement biologique, c'est-à-dire, au fond, de considérer un certain appareil dans son fonctionnement. Il est trop clair que, pour un chrétien, il ne saurait être question de considérer l'âme par ce biais, et peut-être est-ce ici l'idée de fonctionnement normal ou même de santé qui devient inapplicable.

11 mai.

Il est clair que le salut ne peut pas ne pas être pensé comme lié directement ou non à une certaine volonté (qui peut d'ailleurs ne pas être celle de l'être qu'il s'agit de sauver : cas d'un enfant ou d'une âme traitée comme un enfant). Une question capitale serait de savoir s'il n'en est pas de même pour la perdition.

Nous sommes enclins à penser que, dans l'ordre de la vie, la perte ou la perdition n'implique qu'une sorte de laisser-aller : seule serait positive la résistance efficace à des forces de dissolution qui, elles, s'exerceraient mécaniquement. En est-il ainsi ? Problème essentiel, si l'on veut définir la nature du mal. Il y a, peut-on dire, une sorte d'équivoque fondamentale inscrite au cœur même des choses, puisque la mort peut ou bien être regardée comme pur triomphe du mécanisme, du laisser-aller — ou, au contraire, comme expression d'une volonté destructrice. Cette équivoque se retrouve dans le domaine spirituel, mais là il nous est possible de la dissiper. Il est certain que dans ce domaine une volonté de *se perdre* (ou, ce qui en un sens revient au même, de perdre autrui) peut être nettement décelée. Et la question sera de savoir jusqu'à quel point il est permis de considérer l'ordre même de la nature, à la lueur de cette volonté mauvaise découverte au cœur de l'homme.

12 juin.

Problème de la priorité de l'essence par rapport à l'existence qui m'a toujours préoccupé. Au fond, je crois qu'il y a là une pure illusion, due à ce que nous opposons ce qui n'est que conçu (et que nous croyons pouvoir nous permettre de traiter comme non-existant) à ce qui est réalisé. En réalité, il n'y a là que deux modalités existentielles distinctes. La pensée ne peut pas sortir de l'existence ; elle ne peut qu'en faire abstraction dans une certaine mesure, et il importe au premier chef que de cet acte

d'abstraction elle ne soit pas dupe. Le passage à l'existence est quelque chose de radicalement impensable, quelque chose qui n'a même aucun sens. Ce que nous appelons ainsi est une certaine transformation intra-existentielle. Et c'est seulement par là qu'on peut s'évader de l'idéalisme. Il faut donc dire que la pensée est intérieure à l'existence, qu'elle est une certaine modalité de l'existence qui jouit du privilège de pouvoir faire abstraction d'elle-même en tant qu'existence, cela pour des fins strictement déterminées. Il ne serait pas faux de dire que la pensée implique en ce sens un certain mensonge, ou plus exactement un certain aveuglement fondamental : aveuglement qui disparaît dans la mesure où il y a connaissance, c'est-à-dire retour à l'être. Mais ce retour ne peut être rendu intelligible qu'à condition que l'aveuglement initial soit expressément reconnu. A cet égard, un certain cartésianisme, et surtout un certain fichtéisme, m'apparaissent comme les plus graves erreurs dont aucune métaphysique se soit rendue coupable. On ne dira jamais assez combien la formule *es denkt in mir* est préférable au *cogito* qui nous expose au pur subjectivisme. Le « je pense » n'est pas une source, c'est un obturateur[1].

1. Je ne souscrirais pas aujourd'hui sans hésitation à ces affirmations trop catégoriques. J'ai cru pourtant devoir les reproduire, parce qu'elles correspondent au moment de mon itinéraire philosophique où j'ai fait le plus grand effort pour rompre avec tout idéalisme quel qu'il soit (avril 1934).

26 juin.

J'ai l'impression d'avoir éliminé aujourd'hui ce qui pouvait encore rester chez moi d'idéalisme. Impression d'exorcisme (sous l'influence de l'ouvrage du Père Garrigou-Lagrange sur Dieu, qui est cependant bien loin de me satisfaire entièrement).

Ordre des problèmes tel qu'il m'apparaît : notre connaissance des choses particulières porte-t-elle sur les choses ou sur leurs idées ? Impossible de ne pas adopter la solution réaliste. Mais de là, passage au problème de l'être en lui-même. Une connaissance aveuglée de l'être en général est impliquée dans toute connaissance particulière. Seulement, prendre garde ici à l'acception qu'il faut donner aux mots : être en général. Il est certain qu'il ne peut s'agir en aucune façon de l'être vidé de ses caractères individuels. Je m'exprimerais mieux en disant que toute connaissance portant sur la chose et non sur l'idée de la chose — l'idée n'étant pas en soi objet et ne pouvant être convertie en objet que par une démarche réflexive ultérieure et suspecte — implique que nous sommes reliés à l'être. C'est le sens de ces derniers mots qu'il faudrait parvenir à explorer.

28 juin.

L'impossibilité où je suis de nier le principe d'identité, sauf *in verbis,* m'empêche à la fois de nier l'être et aussi de conserver une attitude d'abstention équivalent à admettre qu'il se peut que l'être soit, mais que peut-être aussi il n'est point. Au sur-

plus, l'être ne peut par définition rentrer dans la catégorie des simples possibles. D'une part, il est hors de question de supposer en lui une contradiction logique ; de l'autre, on ne peut le traiter comme possible empirique. Ou bien, il n'y a pas et ne peut pas y avoir d'expérience de l'être, ou bien cette expérience nous est effectivement départie. Mais nous ne pouvons même pas concevoir ce que serait une situation plus avantageuse que la nôtre qui nous permettrait d'*affirmer* ce que notre expérience, telle qu'elle existe, ne nous permet pas d'affirmer actuellement. Cette situation serait au mieux celle d'un être qui *verrait*, mais du même coup serait au-delà de l'affirmation. La position de repli qui subsiste pour l'adversaire de l'ontologie revient à nier qu'une affirmation inconditionnée de l'être soit possible : bref, à se cantonner dans un pluralisme relativiste qui pose des êtres ou des registres de réalité, mais se garde de se prononcer sur leur unité. Seulement, ou bien les mots n'ont pas de sens, ou bien l'on pose tout de même ici implicitement une unité qui les enveloppe. On devra donc se réfugier dans un nominalisme pur ; c'est là, je crois, le seul abri qui puisse paraître sûr. Il faudra nier qu'au mot *être* corresponde, je ne dis pas une réalité, mais même une idée. De ce point de vue, le principe d'identité sera traité comme une simple « règle du jeu » de la pensée, et celle-ci se trouvera radicalement dissociée de la réalité. Du nominalisme pur, on passe à l'idéalisme pur. Mais ce glissement est bien dangereux, car l'idéalisme ne peut réduire l'idée au signe, il faut bien qu'il voie en elle au moins un acte de l'esprit. Par là s'ouvre une nouvelle série de difficultés.

17 juillet.

Je voudrais, à la suite de ma lecture du P. Garrigou-Lagrange, arriver à définir ma position sur la légitimité des preuves classiques de l'existence de Dieu. Au fond, je dois reconnaître que, sous l'influence persistante de l'idéalisme, je n'ai pas cessé d'éluder le problème ontologique proprement dit. J'ai toujours eu, je m'en rends compte, une répugnance intime à penser selon la catégorie de l'être ; cette répugnance, puis-je la justifier vis-à-vis de moi-même ? En réalité, j'en doute beaucoup. L'agnosticisme pur, c'est-à-dire l'abstention quant à l'affirmation de l'être, m'apparaît aujourd'hui intenable. D'autre part, je ne puis me réfugier dans l'idée d'après laquelle la catégorie de l'être serait en soi dépourvue de validité. La pensée se trahit elle-même, elle méconnaît ses propres exigences en prétendant substituer l'ordre de la valeur à l'ordre de l'être ; et elle se condamne du même coup à demeurer dans l'ambiguïté la plus suspecte en face du donné, et là où il s'agit de saisir, de définir ce donné même. Puis-je, d'autre part, soutenir que l'affirmation *l'être est* est malgré les apparences la simple énonciation formelle d'une « règle du jeu » à laquelle la pensée doit se soumettre pour pouvoir simplement s'exercer ? Autrement dit, est-ce une simple inférence hypothétique revenant à dire que si je pose un certain contenu, cette position s'implique elle-même et exclut par suite les positions qui ne s'accorderaient pas avec elle ?

Quand j'affirme que A est A, en termes idéa-

listes, cela signifie que ma pensée en posant A s'engage d'une certaine manière en fonction de A ; mais cette traduction n'est pas réellement conforme à ce que je pense en réalité quand je pose l'identité de A avec lui-même. Celle-ci est au fond pour moi la condition de toute structure possible (logique ou réelle — je n'ai pas ici à tenir compte de cette distinction). On ne pourrait, en réalité, nier le principe d'identité qu'en niant la possibilité pour la pensée de porter sur quelque chose, en prétendant que, dans la mesure où je pense quelque chose, je cesse de penser, ma pensée devenant esclave d'un certain contenu qui l'inhibe ou même l'annule. On peut concevoir un héraclitéisme ou un hyperbergsonisme qui irait jusque-là. Seulement, la question est de savoir si cette pensée, qui ne serait pas la pensée de quelque chose, serait encore une pensée, si elle ne se dissiperait pas en une sorte de songe d'elle-même. C'est ce dont, pour ma part, je suis convaincu ; et dans cette mesure on peut se demander si je puis moi-même me penser (comme pensant) sans convertir ce moi pensé en quelque chose qui n'est rien et qui est donc contradiction pure. C'est ici que je rejoins le thomisme, tel du moins que je le comprends. La pensée n'est nullement relation avec soi-même, elle est au contraire par essence self-transcendance. En sorte que la possibilité de la définition réaliste de la vérité est impliquée dans la nature même de la pensée. La pensée est tournée vers l'Autre, elle est appétence de l'Autre. Toute la question est de savoir si cet Autre, c'est l'Etre. Je veux ici noter qu'il peut être important de s'abstenir d'user du terme de contenu — à cause de ses harmoniques

idéalistes. Ce qui est parfaitement clair pour moi, c'est que si le passage à l'objectivité, dans ce qu'il a de scandaleux pour un certain type de raison, n'est pas placé dès l'origine, il devient impossible à effectuer.

18 juillet.

Beaucoup réfléchi à la différence entre penser et penser à. Penser, c'est reconnaître (ou édifier, ou dégager) une structure ; penser à est tout autre chose. S'aider de l'allemand : denken, an etwas denken, andenken, Andacht. On pense à un être ou même à un événement (passé ou à venir). Je ne suis pas sûr qu'on puisse penser à Dieu au sens où l'on peut penser au Christ incarné — en tout cas on ne le peut qu'à condition de ne pas traiter Dieu comme structure.

Il serait d'ailleurs hasardeux ou du moins prématuré de dénier toute valeur ontologique à cet ordre ou à cette structure — et là j'ai pu être très imprudent. Tout cela à penser, à approfondir. Il est évident que je peux traiter même un individu comme objet de pensée (transposition du passage du *toi* au *lui*).

Rechercher si Dieu comme structure est enveloppé dans toute structure particulière.

19 juillet.

En somme, la pensée ne porte que sur les essences. Remarquer que la dépersonnalisation, parfaitement légitime dans ce cas, est au contraire impos-

sible dans l'ordre du *penser à.* C'est bien *un tel* qui pense à tel être ou à telle chose. Ceci est très important.

Noter, d'autre part, que plus nous restaurons le contexte, plus nous glissons du penser dans le penser à. Ceci est important pour comprendre en quel sens l'infini est enveloppé dans le fait de penser l'individu comme essence.

Autre chose : arriver à comprendre comment il se fait que prier Dieu soit, sans nul doute, la seule manière de penser à Dieu, ou plus exactement une sorte d'équivalent transposé à une plus haute puissance de ce qui à un plan inférieur serait penser à quelqu'un. Quand je pense à un être fini, je rétablis en quelque sorte entre lui et moi une communauté, une intimité, un *avec* en un mot qui pouvait sembler supprimé (remarqué cela ces jours derniers en pensant à des camarades de lycée *perdus* de vue). Se demander comment je peux penser à Dieu, c'est rechercher en quel sens je puis être avec lui. Il est tout à fait évident qu'il ne peut s'agir d'une coexistence semblable à celle qui peut me lier à quelqu'un. Cependant, n'oublions pas qu'il y a déjà dans le fait de *penser à quelqu'un* une active négation de l'espace, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus matériel et aussi de plus illusoire dans l'*avec. Négation de l'espace — négation de la mort* — la mort étant en un sens le triomphe, l'expression la plus radicale de la séparation telle qu'elle peut se réaliser dans l'espace. Le mort, c'est celui qui n'est même plus autre part — qui n'est plus nulle part. Mais la pensée est l'active négation de l'anéantissement (valeur métaphysique de la

mémoire et même, en un certain sens, de l'histoire). Il y aurait ici à approfondir cette idée étrange du sens commun que l'absent, que le mort n'est plus « nulle part », mais seulement en moi ; au fond, croyance à une sorte de photographie qui survit à l'original, photographie non clichée, mobile, évanescente — mais photographie tout de même. (Il est parti, mais j'ai sa photographie.) Mais, ici encore, on constate une méconnaissance absolue des affirmations spontanées de la conscience : quand je pense à lui, c'est bien à lui que je pense, ce qu'on appelle la photographie est seulement une sorte d'élément médiateur, de point d'appui (variable, d'ailleurs, suivant les aptitudes mnémoniques des divers individus). J'exprimerais cela en disant que le *Andenken* est magique en son fond ; qu'il va à l'être même *par-delà* les intermédiaires dits psychologiques (dont la nature ontologique demeure d'ailleurs pour nous impénétrable). Faire justice de l'idée idéaliste et proustienne, d'après laquelle cet être serait construction pure. On ne peut pas en rendre compte en le réduisant à une synthèse imaginative pure et simple. Mais en même temps cet acte métaphysique qui me relie à un être — à l'être — présente toujours une face correspondant à l'activité de la pensée prise comme édification ou comme reconnaissance.

30 juillet.

Voici à quoi j'ai réfléchi ce matin : étant donné une certaine structure, soit spatiale, soit temporelle, soit spatio-temporelle (il serait de la plus grande importance d'approfondir la notion de structure

temporelle, que Bergson me paraît avoir escamotée ou méconnue : *telle* mélodie, *telle* vie), il est évident que par le fait même que cette structure est telle, elle est bien telle, et non telle autre. Ici le principe d'identité prend sa pleine signification. Mais ne faut-il pas conclure de là que, plus cette structure perd sa précision, bref plus nous nous rapprochons de l'ἄπειρον, plus ce principe perd sa signification. Mais alors des questions capitales se posent. Puis-je dire avec les thomistes que le principe d'identité m'oblige à affirmer l'être ? Je ne le puis que si je suis sûr que l'être ne se confond pas avec l'ἄπειρον ; autrement dit, pour ne pas être obligé d'admettre que le principe d'identité n'est valable que dans le logisme qui consisterait à attribuer l'être à l'ἄπειρον de l'infini, ce que l'antiquité n'a pas fait et s'est même expressément refusée à faire. Autrement, tout ce que je pourrai dire, c'est que le principe d'identité n'est, à vrai dire, pas applicable à l'ἄπειρον, mais pour cette simple raison que l'ἄπειρον n'est pas pensable ; en d'autres termes, le principe d'identité ne cesse de s'appliquer que là où la pensée elle-même ne peut plus s'exercer. Il y a donc une série de possibilités à distinguer :

A. — On pourra faire du principe d'identité le principe du fini (le fini se confondant avec le déterminé), et admettre la possibilité (ceci à voir de près) d'une pensée transcendante qui déborderait le fini et ne serait pas soumise au principe d'identité.

B. — On pourra encore nier cette dernière possibilité ; ce qui reviendra à admettre qu'il n'y a de pensée que dans l'ordre du fini (relativisme sous toutes ses formes). Cette négation impliquera le

postulat d'après lequel l'indéterminé et l'infini se confondent.

C. — On pourra enfin refuser ce dernier postulat, dissocier par conséquent l'infini et l'indéterminé ; en d'autres termes, concevoir ou même affirmer l'existence d'une structure absolue qui serait en même temps une vie absolue, c'est-à-dire un *ens realissimum*. Ce sera admettre que le principe d'identité accompagne l'exercice de la pensée jusqu'au bout, mais que celle-ci peut, sans sortir du déterminé, s'élever à la notion d'un infini positif. L'affirmation *l'être est* ne peut être rejetée que dans l'hypothèse B, c'est-à-dire si l'être, étant considéré comme ἄπειρον, comme essentiellement non-tel ou tel, se trouve par définition même soustrait à un principe qui porte justement sur l'ordre du tel ou tel, c'est-à-dire du qualifié. Dans l'ordre de ce que j'appelle les structures particulières, je suis toujours dans l'hypothétique : à supposer que S me soit donné dans certaines conditions qui restent d'ailleurs à préciser (il ne faut pas oublier que l'apparence m'est donnée, elle aussi, et cependant n'est pas), je puis affirmer qu'il est ; ou encore : s'il est, il est. Formule peu claire et peu satisfaisante. Je ne vois plus rien et suis forcé de m'arrêter.

31 juillet.

Peut-on traiter l'être comme élément de structure, comme détermination appartenant ou non à tel type de structure ? Il me paraît tout à fait évident que non ; c'est en ce sens que Kant a eu raison de nier que l'être fût un prédicat. Mais alors

faut-il dire que l'être est sujet — bref, identifier *Seyn* et le *Seyende* ?

Impossible, je ne sais pourquoi, de progresser aujourd'hui dans cette direction.

Se débarrasser une fois pour toutes de l'idée, ou de la pseudo-idée, d'une réfraction du réel à travers un certain milieu, l'apparence étant cette réalité réfractée elle-même. De quelque façon qu'il faille concevoir l'idéal (au sens du *mere ideal*) on ne peut pas se le représenter comme milieu réfringent, ne serait-ce que pour cette raison que ce que j'appellerai le statut ontologique d'un milieu semblable est impossible à établir ; il demeure en effet suspendu entre l'être et le non-être : c'est ici que le principe du tiers exclu prend sa pleine signification, complétée par l'idée de degrés ou de sphères de réalité. Nous sommes engagés dans l'être, il ne dépend pas de nous d'en sortir : plus simplement, *nous sommes,* le tout est de savoir comment nous situer par rapport à la réalité plénière.

Je crois avoir aperçu hier quelque chose d'important : le phénoménisme pur étant contradictoire et même dénué de sens, la négation ontologique se ramène bien à l'alternative B d'après laquelle l'être c'est l'ἄπειρον — et je n'insiste pas sur le fait que s'exprimer ainsi c'est encore procéder par détermination. L'adversaire de l'ontologie dira qu'il se refuse à sortir de l'ordre du tel ou tel. C'est là-dessus qu'il faudrait arriver à prendre définitivement position. J'entrevois confusément ceci : cette pulvérisation du réel (ceci existe, cela existe, etc.), sous peine d'aboutir à l'impensable, c'est-à-dire à une sorte d'atomistique transposée, implique comme contre-

partie l'affirmation idéaliste de l'unité de la pensée, et il faudrait approfondir la nature de cette unité. Je crois, sans pouvoir le démontrer encore, que si on admet que la pensée est essentiellement passage à l'être, *transitus,* il est impossible de s'en tenir à un réalisme fractionné. A revoir.

Dire : « A est, B est, etc., mais je ne puis affirmer que l'être soit », cela revient à dire, me semble-t-il : « A participe à l'être, B participe à l'être, etc., mais cet être auquel ils participent n'est peut-être rien dont on puisse dire que cela est ». Il est évident qu'une telle hypothèse est en contradiction avec le principe d'identité, puisqu'elle revient à admettre que peut-être (mais ce peut-être ne change rien) l'être n'est pas. Mais n'est-ce pas traiter l'être à la façon d'une qualité telle que la couleur, la dureté, etc. ? Cette surface-ci est colorée, cette autre surface l'est aussi : mais je ne puis conclure de là que la couleur soit. Seulement la couleur apparaît essentiellement comme élément d'une μῖξις, ou si l'on veut, en mon langage, d'une structure. Or ceci n'est évidemment pas concevable pour l'être ; nous ne pouvons supposer une seconde qu'une sorte de mélange puisse se former entre l'être et quelque chose d'autre. Il semble bien qu'il faille être ici plus éléate que Platon et dire que pris à la rigueur le non-être n'est pas et ne peut pas être. Ceci revient peut-être à dire que la distinction aristotélo-thomiste entre la catégorie et le transcendental est fondée en droit, et c'est important. Mais il faut alors reconnaître aussi que le terme même de participation est ambigu et par là même dangereux ; car son emploi risque inévitablement d'entraîner la confu-

sion entre l'être et les prédicats ou les attributs [1].

L'espèce de méfiance que suscite l'ontologie serait donc due à ce fait que l'ontologiste paraît traiter comme une qualité, et, ajouterai-je, hypostasier quelque chose qui nous semble être l'inqualifié par excellence. Il semble, par suite, qu'il soit condamné à osciller entre un truisme (ce qui est, est), et un paralogisme qui consisterait à attribuer l'être à l'ἄπειρον (cf. mes notes d'hier). La solution ne consiste-t-elle pas à poser l'omniprésence de l'être et ce que j'appellerai peut-être improprement l'immanence de la pensée à l'être, c'est-à-dire, et du même coup, la transcendance de l'être à la pensée ?

5 août.

Je ne suis pas encore parvenu à élucider complètement la thèse que j'indiquais au terme de mes notes du 31. Poser l'immanence de la pensée à l'être, c'est reconnaître avec les réalistes que la pensée, dès qu'elle est, se réfère à quelque chose qui la dépasse et qu'elle ne peut prétendre résorber en soi sans trahir sa véritable nature. Cette référence est bien impliquée dans la notion phénoménologique du *Meinen* ou du *Bedeuten*. Il est certain que pour quiconque a reçu une formation idéaliste il y a là quelque chose de profondément choquant. On demandera comment cette résorption défendue peut être évitée, comment je peux m'abstenir d'effectuer l'acte synthétique qui comprend en soi et déborde à la fois l'idée et l'idéat. Mais je demanderai à mon tour si cet acte synthétique, à supposer qu'il

1. Ceci me paraît aujourd'hui assez discutable (avril 1934).

soit possible, ne dépasse pas les limites même de la pensée discursive. Il y a là tout un jeu d'illusion contre lequel on ne saurait être trop décidément en garde.

Je voudrais voir jusqu'à quel point ces remarques permettent d'élucider la notion de participation à l'être.

La gêne que je ressens en ces matières vient en partie de la difficulté que j'ai toujours éprouvée à discerner le rapport entre être et exister. Il me paraît évident qu'exister est une certaine façon d'être : il faudrait voir si c'est la seule. Peut-être quelque chose peut-il être sans exister[1]. Je pose en principe que l'inverse est inconcevable sans un véritable jeu de mots. Dès lors je pourrai, avec certaines précautions, étudier le problème de la participation à l'être sur un exemple existentiel. Ce que j'ai dit de l'impossibilité d'une μῖξις s'applique ici évidemment : je ne puis dire en aucune façon que tel objet ou tel être, en tant qu'il existe, participe à la qualité d'exister et cesse d'y participer lorsqu'il cesse d'exister[2].

Au fond l'erreur ne vient-elle pas (cf. notes des 17, 18 et 19 juillet) de ce que, confondant penser et penser à (la confusion s'opérant au bénéfice du penser), j'en viens à traiter l'existence qui relève du second mode comme une qualité qui serait au contraire justiciable du premier. Ceci n'est pas encore

1. L'exemple le plus simple qui se présente à moi est celui du passé, qui n'existe plus, mais je ne peux pas dire purement et simplement qu'il n'est pas.

2. Se demander si ne plus être ce n'est pas, pour un certain sens commun, se confondre, et par là-même retourner à l'ἄπειρον. Il y a là un chemin à suivre.

très clair dans mon esprit. Je pense *à* une chose, *à* un être, et l'existence est ici liée à cet acte de penser *à* elle ou *à* lui ; je pense à eux comme existant, lors même que je leur dénie l'existence. Mais si j'isole d'eux l'existence, je *la* pense, c'est-à-dire que je la traite comme une essence, ou plus exactement comme une pseudo-essence. Ceci ne revient-il pas à dire qu'au sens strict du terme il n'y a pas d'idée de l'existence ? et cela parce que l'existence est la limite, ou si l'on veut l'axe de référence de la pensée elle-même.

Mais la difficulté est toujours la même : n'est-ce pas malgré tout parce que je pense l'existence d'une certaine manière, donc parce que je me forme une certaine idée d'elle, que je nie que cette idée soit possible ? *Antinomie.*

9 août.

Au fond j'admets que la pensée est ordonnée à l'être comme l'œil à la lumière. Formule thomiste. Seulement une telle façon de s'exprimer est dangereuse, car elle oblige à se demander si la pensée elle-même est. C'est ici que le mouvement réflexif peut être utile. Je pense, donc l'être est : car ma pensée exige l'être ; elle ne l'enveloppe pas analytiquement, mais se réfère à lui. Il est très difficile de dépasser ce stade. En un certain sens je ne pense que pour autant que je ne suis pas (Valéry ?) ; c'est-à-dire qu'il y a un intervalle en quelque sorte entre moi et l'être. Seulement il est difficile de voir exactement ce que ceci signifie. Ce que j'aperçois en tout cas

c'est l'étroite parenté entre la pensée et le désir[1]. Il est clair que dans les deux cas le bien et l'être jouent des rôles homologues. Toute pensée transcende l'immédiat. L'immédiat pur exclut la pensée, comme aussi il exclut le désir. Mais ce dépassement implique une aimantation, une téléologie.

Sans date.

Le renforcement de l'exigence ontologique constitue, à n'en pas douter, un des traits saillants de la pensée contemporaine considérée non seulement dans ses expressions techniquement métaphysiques, mais dans les ordres même où l'idée ne se saisit qu'à travers un monde d'images qu'elle suscite sans jamais l'assimiler ou le maîtriser tout à fait. Sans doute peut-on à la rigueur ne voir là qu'un simple fait justiciable d'explications purement empiriques et relevant peut-être d'une psychanalyse teintée de sociologie. Il est extrêmement facile et peut-être tentant pour un certain type d'intelligence de rapporter le besoin d'affirmer l'être à un instinct vital à peine transposé réagissant à sa manière au pessimisme des années d'après-guerre. Il y a là un thème, je n'ose dire de méditation, mais de développements oratoires, dont la fécondité n'a d'égale que l'insignifiance essentielle. Le tout est de savoir en effet — et c'est là un problème que la plupart de nos contemporains ne son-

1. Je me demande si ceci ne devrait pas être rectifié à la lumière des remarques présentées ultérieurement sur l'opposition entre le désir d'une part, la volonté et l'espérance de l'autre. Il est à croire qu'une analyse de la pensée permettrait de déceler en elle une opposition ou une hiérarchie tout à fait analogue (avril 1934).

gent même pas à se poser — jusqu'à quel point l'explication possède effectivement le pouvoir d'éliminer la chose à expliquer, ou tout au moins d'en assurer l'innocuité : car toute croyance, peut-être même toute affirmation en tant que telle, présente aux yeux du pur rationaliste une valeur proprement toxique. Je ne sais si je m'abuse, mais il me semble que cette façon de concevoir l'explication, c'est-à-dire de la traiter à la lettre comme un exorcisme, correspond à une disposition maladive de l'esprit humain, disposition contractée à une date relativement récente sous l'empire des prestiges exercés par la science positive. Pour m'en tenir à l'exemple qui fut le point de départ de ces remarques, n'est-il pas tout à fait évident que le jugement de valeur, ou plus exactement l'appréciation métaphysique qu'il convient de porter sur le besoin ontologique pris en lui-même, ne saurait dépendre en rien des conditions empiriques dans lesquelles une expérience plus ou moins soigneusement interrogée nous permet de reconnaître que ce besoin s'explicite et se renforce ? Il est parfaitement possible que ce que nous appelons, d'un terme au reste vide de sens, l'état normal d'un être humain — état impliquant sans doute un minimum de sécurité et de confort — ne soit nullement le plus favorable au redressement intérieur que suppose et suscite à la fois une investigation métaphysique vraiment profonde. Quels que soient les résultats auxquels est susceptible de conduire une enquête sur ce qu'on pourrait appeler le régime empirique de la pensée spéculative, la réflexion la plus simple commande de s'inscrire en faux contre les prétentions dépréciatri-

ces d'une certaine psycho-pathologie dont les ambitions reposent presque entièrement sur une confusion préalable portant sur le contenu du connaître et les modalités de fait suivant lesquelles la conscience l'appréhende. L'admirable critique à laquelle un Chesterton a soumis la notion de santé mentale, avec tout ce qu'elle comporte de néo-paganisme frelaté, porte ici de tout son poids. Il ne faut donc pas hésiter une seconde à reconnaître que la renaissance contemporaine de l'ontologie est sans doute commandée par un sentiment singulièrement fort et même obsédant de la menace qui pèse sur les hommes — et dont il n'est que trop facile, hélas ! d'apercevoir et de dénombrer les spécifications concrètes. Mais cette observation est dépourvue de toute fécondité réelle [1].

Sans date.

Ma vie et moi.

Puis-je penser ma vie ? Quand je serre de près le sens de ces deux mots : ma vie, il semble que toute signification les déserte. Il y a mon passé, il y a aussi un certain sentiment d'actualité palpitante. Mais tout cela est-il bien ma vie ? Mon passé, pour autant que je le considère, cesse d'être *mon* passé.

1. Plus exactement on ne peut en tirer argument pour dévaloriser l'appétit ontologique lui-même. Mais il conviendrait de se demander si l'expérience aiguë de la menace universelle n'a pas en réalité un caractère normal, bien loin de correspondre simplement, comme certains ont pu le croire, à la perturbation accidentelle d'un ordre en principe stable ou stabilisé. Il faudrait dire alors que le besoin ontologique s'accentue ou s'aiguise autant que l'homme se trouve placé dans une situation qui met davantage à nu l'état de péril qui fait partie intégrante de sa réalité même. Ceci rejoindrait sans doute la ligne de pensée qui va de Kierkegaard à Heidegger (avril 1934).

Sans date.

De l'être comme lieu de la fidélité.

D'où vient que cette formule qui a jailli en moi, à un instant donné du temps, présente pour moi la fécondité inépuisable de certaines idées musicales ?

Accès à l'ontologie.

La trahison comme mal en soi.

6 novembre.

Comment puis-je promettre — engager mon avenir ? Problème *métaphysique*. Tout engagement est partiellement inconditionnel, c'est-à-dire qu'il est de son essence d'impliquer qu'il sera fait abstraction de certains des éléments en soi variables de la situation sur la base de laquelle cet engagement est contracté. Par exemple je promets à N... que j'irai le voir demain : à la base de cet engagement il peut y avoir le désir que j'ai en ce moment de lui faire plaisir, et aussi le fait que rien d'autre ne me tente en ce moment ; mais il est fort possible que demain, c'est-à-dire au moment de tenir mon engagement, je n'éprouve plus ce désir et qu'en revanche je sois tenté par telle ou telle distraction à laquelle je ne songeais pas lorsque je l'ai pris. Je ne puis nullement m'engager à éprouver encore ce désir ou à ne pas être tenté si cette occasion se présente. Bien plus, il y aurait quelque chose de mensonger à étendre ainsi mon engagement à ma manière de sentir. Ce serait là une affirmation, une prétention, à laquelle la réalité

(dans l'espèce *ma* réalité) pourra se trouver opposer un démenti. Et rien n'est plus nécessaire que de distinguer entre l'engagement pris en soi et une affirmation portant sur l'avenir qu'il n'implique nullement : il faut même dire qu'il ne pourrait l'impliquer sans cesser du même coup d'être valable ; il deviendrait alors en effet conditionnel : « à supposer que j'éprouve encore demain le désir d'aller chez vous, comptez sur moi ». Et voilà en quoi l'engagement est partiellement inconditionnel : quel que soit mon état d'esprit, mon humeur — et dans une certaine mesure il ne m'est pas possible de les prévoir — j'irai chez vous demain. Par là s'introduit en moi une sorte de dédoublement entre un ἡγεμονικόν qui affirme son identité à travers le temps et fait fonction de puissance responsable, et un ensemble d'éléments de moi-même auxquels cet ἡγεμονικόν, avec lequel je m'identifie, se fait fort d'imposer l'obéissance.

Il y a naturellement une zone extérieure qui est proprement celle τῶν οὐκ ἐπ' ἐμοι. Si par exemple mon état de santé m'empêche de sortir, je ne viendrai pas. Il est évident qu'une analyse soigneuse montrerait ici l'existence d'une sorte de dégradé entre ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de moi. Mais j'ai dans une certaine mesure le droit de schématiser. Il n'y a donc d'engagement possible que pour un être qui ne se confond pas avec sa situation du moment, et qui *reconnaît* cette différence entre soi et sa situation, qui se pose par conséquent comme en quelque façon transcendant à son devenir, qui répond de soi. Il est évident d'ailleurs que cette faculté de répondre de soi s'exercera d'autant plus

aisément que celui qui la possède se trouve avoir à faire abstraction d'un devenir moins sinueux, moins intérieurement inharmonisable. Disons encore que si je me connais, je m'engagerai d'autant moins facilement que j'aurai pris conscience de mon instabilité intérieure. Mais en tout état de cause, un phénoménisme conséquent, à supposer qu'il soit pensable, qui poserait le moi comme coïncidant avec son présent immédiat, devrait exclure jusqu'à la possibilité d'un engagement : comment en effet pourrais-je lier quelqu'un d'autre, quelqu'un que par définition je ne puis connaître puisqu'il n'est pas encore ?

Ce problème de l'engagement précède logiquement celui de la fidélité ; car en un certain sens, je ne puis être fidèle qu'à mon propre engagement, c'est-à-dire semble-t-il, à moi-même. Faut-il donc dire que toute fidélité est fidélité à soi-même, et que devra-t-on entendre par là ? N'y aura-t-il pas lieu, pour élucider ce problème, de distinguer une hiérarchie d'engagements ? N'existe-t-il pas des engagements qui sont en quelque sorte par essence conditionnels, et que je ne puis *inconditionnaliser* que par une présomption en soi illégitime ? Par exemple un engagement subordonné à une opinion (littéraire, politique, etc.). Il est évident d'une part que je ne puis pas garantir que mon opinion (sur Victor Hugo, sur le socialisme, etc.) ne se modifiera pas — et d'autre part qu'il serait tout à fait absurde de m'engager à agir dans l'avenir conformément à une opinion qui ne sera peut-être plus la mienne. Il est clair que mon expérience humaine ou esthétique peut subir dans de tels domaines des modifications presque imprévisibles. Il faut donc rechercher s'il existe des engage-

ments susceptibles d'être reconnus comme transcendants aux apports possibles de l'expérience. Passer de là au problème de la fidélité vouée à un être : il est parfaitement clair que l'expérience peut influer non seulement sur l'opinion que je me forme sur cet être, mais sur la connaissance que j'ai de lui, et sur les sentiments qu'il m'inspire. Il ne s'agit pas seulement ici d'un désir qui peut cesser d'exister, mais d'une sympathie qui peut se muer en antipathie ou en hostilité.

Mais alors en quel sens puis-je sans folie lui jurer fidélité ? N'est-ce pas tout aussi absurde que de s'engager à voter toujours pour le candidat conservateur, même si entre-temps je suis devenu socialiste ? S'il y a une différence, où est-elle ? Problème fondamental. Nous avons vu au début de cette analyse qu'il n'y a pas d'engagement sans position au moins implicite d'une certaine identité. Mais il ne faut pas se cantonner dans les abstractions. L'identité dont il s'agit ne peut pas être simplement abstraite : c'est celle d'un certain vouloir. Plus ce vouloir sera abstrait, plus je me rendrai captif d'une forme, dressant ainsi un mur entre moi-même et la vie. Il en va tout autrement là où, à la racine de l'engagement, il y a une certaine appréhension fondamentale : mais n'est-il pas clair que celle-ci ne peut être que d'ordre religieux ? C'est sur ce point qu'il faudra porter mes réflexions. En tout cas cette appréhension doit porter sur l'être ou sur un être.

7 novembre.

Certainement il y a là un très grave problème.

Puis-je m'engager à éprouver demain ce que j'éprouve aujourd'hui ? sûrement non. Puis-je m'engager à me conduire demain d'une façon conforme au sentiment que j'éprouve aujourd'hui, mais que demain je n'éprouverai plus ? Pas davantage. Mais alors faut-il admettre qu'en jurant fidélité à un être, je vais au-delà des limites de tout engagement légitime, c'est-à-dire conforme à ma nature ? Il y a bien la solution qui consiste à dire qu'en tout cas je devrai faire honneur à ma propre parole et que je me crée par conséquent, en prenant un engagement, le motif même qui me permettra de le tenir. Est-ce là une réponse qui puisse me satisfaire ? Mais d'abord ne pourrai-je pas répondre que si j'ai aujourd'hui le désir de tenir parole, ce désir pour mille raisons peut se trouver infiniment plus faible demain : de quel droit le poser comme une constante ? Je ne puis le faire en tout cas qu'en ne traitant pas ce désir comme un simple état. Il faudrait donc distinguer entre le fait de se sentir et l'acte de se reconnaître obligé ; et admettre que cette reconnaissance est indépendante du sentiment qui l'accompagne ou non. Demain peut-être n'aurai-je pas envie de tenir parole, mais je saurai que je suis lié. Mais ici encore prenons garde au formalisme et au danger de l'abstraction pure. Ne pourra-t-on faire observer que je simplifie le problème en ayant l'air de penser que je suis lié par moi seul ? Il y a autrui, et la crainte de l'appréciation portée par autrui sur mon manque de parole. Je crois cependant qu'on est en droit de faire abstraction de cet élément-là. Il peut y avoir des cas où mon manque de parole ne sera connu que de moi-même. Le

problème se pose à nouveau : quelle est la nature de ce lien (impliqué dans l'acte de se jurer de...) ? Se reconnaître obligé, c'est constater, si l'on veut, mais constater quoi ? J'ai donné ma signature, je suis obligé d'y faire honneur — je constate que c'est bien ma signature. Faudra-t-il dire que je transpose dans l'ordre purement intérieur quelque chose qui n'a au fond de sens que socialement ?

Je crois qu'il faut laisser ici entièrement de côté ces pseudo-explications qui ne peuvent que tout embrouiller. Mais alors pourquoi me considérerai-je comme tenu de faire honneur à ma signature ? Il est évident que c'est en somme pour que la valeur de cette signature se trouve sauvegardée. Elle s'annule par l'acte même par lequel je la renie dans un cas particulier (quel que soit mon désir de laisser à ce cas particulier son caractère d'exception). Mais n'y a-t-il pas là, après tout, une illusion que j'ai tout intérêt à dissiper ? Socialement sans doute je m'expose à des sanctions pénibles si je manque à mes engagements. Mais n'ai-je pas intérêt à ne tenir ceux-ci que dans la mesure stricte où j'y suis contraint ? Pourquoi donc ne pas réduire au minimum la part de la *religio* dans ma vie ? Voir ce que ceci implique (c'est en tout cas réduire au point de la supprimer la part de l'inconditionnel).

Examiner dans quelle mesure j'ai le droit de me lier ; ceci touche à la question abordée hier. Une certaine philosophie du devenir me dénie ce droit. Ici est le problème le plus grave.

Je n'ai pas le droit de contracter un engagement qu'il me sera matériellement impossible de tenir (ou

plutôt dont je devrais savoir, si j'étais tout à fait sincère, que je ne pourrai le tenir).

Légèreté.

Mais est-il un seul engagement qui ne puisse être regardé comme pris en réalité *à la légère ?* Comparaison avec le chèque. Je sais quelles sont mes disponibilités ; mes engagements ne sont légitimes ou valables que dans la mesure où ils portent sur des sommes tout au plus égales à ces disponibilités. Seulement nous sommes ici dans un ordre où cette comparaison ne tient pas : c'est ce que j'ai marqué au début en parlant de la part inconditionnelle.

Ce que j'entrevois, c'est qu'à la limite il existerait un engagement absolu qui serait contracté par la totalité de moi-même, ou tout au moins par une réalité de moi-même qui ne pourrait être reniée sans un reniement total — et qui s'adresserait d'autre part à la totalité de l'être et serait pris en présence de cette totalité même. C'est la foi. Il est évident que le reniement demeure ici possible, mais il ne peut être justifié par un changement dans le sujet ou dans l'objet ; il ne peut être expliqué que par une *chute.* Notion à approfondir.

D'autre part ce que j'aperçois aussi, c'est qu'il n'y a pas d'engagement purement gratuit, c'est-à-dire qui n'implique une certaine *prise* de *l'être* sur nous. Tout engagement est une réponse. Un engagement gratuit serait non seulement téméraire, mais à porter au compte de l'orgueil.

La notion d'orgueil joue d'ailleurs dans toute cette discussion un rôle capital. Il me semble que l'essen-

tiel est de montrer que l'orgueil ne doit pas être le principe sur lequel repose la fidélité. Ce que j'entrevois c'est que, malgré les apparences, la fidélité n'est jamais fidélité à soi-même, mais se réfère à ce que j'ai appelé la *prise*. Tout cela est encore présenté pêle-mêle. Il faut mettre de l'ordre et de la clarté dans ces idées éparses. Peut-être à l'aide d'exemples. L'idée directrice, c'est qu'il faut tenir compte, pour reconnaître si un engagement est valable, de la situation dans laquelle se trouve l'âme qui le contracte (exemple du serment d'ivrogne). Il faut qu'elle soit *compos sui,* et se déclare telle devant elle-même (sans se ménager la possibilité d'alléguer ultérieurement qu'elle s'était trompée). Il y a donc là un jugement dont l'importance est fondamentale et qui est à l'origine de l'engagement, ceci n'exclut pas du tout la *prise* exercée par une réalité ; cette *prise* est au contraire à la source du *jugement* lui-même qui prolonge et sanctionne une *appréhension.*

8 novembre.

L'amour — ou le respect — de la vérité ramené à la fidélité. Erreur consistant à le traiter comme volonté d'accord avec soi-même (corrélation avec l'orgueil d'une fidélité qui ne se voue qu'à elle-même). En d'autres termes se garder de définir l'intelligence par une sorte d'identité formelle. Il faut qu'il y ait à la racine de l'intelligence une *prise* sur le réel. Cette corrélation me frappe énormément[1].

1. Réfléchir sur ce que ce serait que vivre au comptant : ce serait rêver sa vie. Ce serait la vie moins la réalité.

Montrer peut-être aussi combien la fidélité est liée à une ignorance fondamentale de l'avenir. Une façon de transcender le temps en raison même de ce qu'il a pour nous d'absolument réel. J'ignore en jurant fidélité à un être quel avenir nous attend et même en un sens quel être il sera demain ; et c'est cette ignorance même qui confère à mon serment sa valeur et son poids. Il ne s'agit pas de répondre à quelque chose qui, absolument parlant, serait donné ; et l'essentiel d'un être est précisément de n'être donné ni à autrui ni à lui-même. Il me semble qu'il y a là quelque chose d'essentiel et qui définit la spiritualité même (par opposition à la relation sinon physique, du moins actuelle qui est enveloppée dans le désir : mais nous ne pouvons nous réduire à de l'instantané, ou du moins dans l'instant nous ne sommes plus que fonction).

Sans date.

J'ai promis l'autre jour à C... que je retournerais le voir dans la clinique où il agonise depuis des semaines. Promesse qui, au moment où je la formulais, m'a paru jaillir du tréfonds de moi-même. Promesse portée par une vague de pitié : il est condamné, il le sait, il sait que je le sais. Depuis ma visite, plusieurs jours se sont écoulés. L'état de choses qui m'a dicté ma promesse ne s'est pas modifié, je ne puis me faire sur ce point aucune illusion. Je dois pouvoir dire, oui, j'oserai assurer qu'il m'inspire toujours la même compassion. Comment justifierais-je un changement dans ma disposition intérieure, puisque aussi bien rien n'est survenu qui ait

pu l'altérer ? Pourtant il me faut bien avouer que ma pitié sentie de l'autre jour n'est plus aujourd'hui qu'une pitié théorique. Je juge encore qu'il est malheureux, qu'il convient de le plaindre, mais l'autre jour ce jugement je n'aurais même pas songé à le formuler. C'était bien inutile. Mon être n'était qu'élan irrésistible vers lui, désir éperdu de l'aider, de lui montrer que j'étais avec lui, que sa souffrance était la mienne. Je dois reconnaître que cet élan n'existe plus, il n'est plus en mon pouvoir que de l'imiter par un artifice dont quelque chose en moi se refuse à être dupe. Tout ce que je puis faire c'est d'observer que C... est malheureux, solitaire et que je ne puis l'abandonner ; d'ailleurs j'ai promis de revenir ; ma signature est au bas d'une traite et cette traite est en sa possession.

Ce silence en moi constraste étrangement avec le cri de compassion qui montait de mon cœur ; pourtant il ne me paraît pas tout à fait mystérieux. Je suis en mesure d'en découvrir en moi, dans le rythme même de mes humeurs, une suffisante explication. Mais à quoi bon ? Proust a raison : nous ne sommes pas pour nous-mêmes disponibles ; il y a une part de notre être à laquelle des circonstances étrangères et peut-être imparfaitement pensables nous donnent soudain accès ; une clef nous est un instant livrée ; quelques minutes plus tard la porte est refermée, la clef a disparu. Je dois accepter avec une tristesse humiliée qu'il en soit ainsi.

Mais cet engagement que j'ai pris l'autre jour ne reposait-il pas sur une méconnaissance, coupable en soi, de ces fluctuations, de ces intermittences ? N'y avait-il pas quelque présomption à affirmer que tel

jour à venir j'éprouverais encore cette même compassion qui, au chevet du malade, me transperçait ? ou bien n'ai-je à ce moment-là rien prétendu de tel, et ai-je simplement voulu dire qu'un certain fait matériel — ma venue — se produirait dans tel délai ? Que répondre ? Il me faut refuser cette alternative. Je ne me suis pas *demandé* si l'élan qui me portait vers lui devait retomber comme un jet d'eau, comme une mélodie. *A fortiori* n'ai-je pu m'engager à *sentir* demain comme hier.

Et pourtant, si, laissant de côté ce dont j'eus conscience à cet instant fugitif, je cherche ce que signifie ma promesse en tant qu'elle fut un acte, je suis forcé de reconnaître qu'elle enveloppe un décret dont l'audace à présent me surprend. Réservant la possibilité de circonstances extérieures et susceptibles de me mettre hors d'état de tenir ma promesse, j'ai admis, fût-ce implicitement, que ma disposition intérieure n'était sans doute pas inaltérable, mais en même temps je décidais que de cette altération éventuelle il ne serait pas tenu compte. Entre celui qui ose dire *je* et qui s'est attribué le pouvoir de *se* lier (de me lier moi-même) et le monde illimité des effets et des causes qui échappe à la fois à la juridiction du moi et à toute prévision rationnelle, il existe donc une sphère intermédiaire où se déroulent des événements qui ne sont conformes ni à mes désirs ni même à mon attente ; mais dont je revendique cependant le droit et le pouvoir de faire abstraction dans mes actes. Cette puissance d'abstraction réelle est au cœur même de ma promesse ; c'est elle qui lui confère sa densité propre et son prix. Je veux concentrer mon attention sur cette donnée centrale, et résis-

ter au vertige qui menace de s'emparer de moi lorsque j'aperçois le fossé qui se creuse à mes pieds : qu'est-ce en effet que ce corps dont je suis à la fois le maître et l'esclave ? Puis-je sans mensonge et sans absurdité l'exiler dans l'immense empire extérieur qui échappe à mes prises ? mais je ne puis davantage le comprendre tout à fait dans cette sphère assujettie que j'ai déclarée soumise à mon pouvoir d'abstraction ? Il me semble également vrai de dire que je suis responsable de ces vicissitudes corporelles et que je ne le suis pas ; l'une et l'autre affirmations me paraissent exactes et absurdes. Je ne veux pas m'interroger plus longuement sur ce point ; il me suffit d'avoir reconnu qu'en me liant par une promesse j'ai posé en moi une hiérarchie intérieure entre un principe souverain et une certaine vie, dont le détail demeure imprévisible, mais que ce principe se subordonne à lui-même, ou plus exactement encore qu'il s'engage à maintenir sous son joug.

Je ne puis me dissimuler que je rencontre là un des lieux communs les plus souvent ressassés de la sagesse antique ; mais par un jeu singulier de perspective, cette évidence de jadis tend à prendre pour moi aujourd'hui figure de paradoxe ; bien plus, je ne peux m'empêcher de me demander si, aux yeux d'une éthique de la sincérité pure comme celle que l'on professe le plus communément autour de moi, ce décret ne se présente pas comme un scandaleux coup de force. Le terme même d'abstraction dont j'ai dû me servir à plusieurs reprises n'est-il pas de nature à éveiller bien des inquiétudes ? Comment justifier cette dictature qu'au nom d'un certain état présent

je prétends exercer sur mes actes à venir ? Cette autorité, d'où émane-t-elle et qu'est-ce donc qui la revendique ? N'ai-je pas recours à une simplification en distinguant de mon présent un sujet qui prétend le dépasser suivant une dimension mentale qui ne se confond nullement avec la durée et se laisse à peine construire, serait-ce en idée ? A y regarder de plus près, n'est-ce pas simplement ce présent lui-même qui, arbitrairement, s'arroge une sorte d'éternité de droit ? Mais alors le mensonge s'installe au cœur même de ma vie. A cette fictive « éternité de droit » nulle persistance de fait ne se trouve correspondre ; et il semble que je me heurte à la déconcertante alternative que voici : au moment où je m'engage, ou bien je pose arbitrairement une invariabilité de mon sentir qu'il n'est pas réellement en mon pouvoir d'instituer, ou bien j'accepte par avance d'avoir à accomplir à un moment donné un acte qui ne reflétera nullement mes dispositions intérieures lorsque je l'accomplirai. Dans le premier cas je me mens à moi-même, dans le second c'est à autrui que par avance je consens à mentir.

Tenterai-je de me rassurer en me répondant à moi-même que ce sont là bien des subtilités amoncelées autour d'un problème en vérité fort simple et que la vie se chargera de résoudre ?

Je puis d'autant moins me satisfaire d'une réponse aussi paresseuse que j'imagine en cet instant précis vingt situations où c'est bien encore ce même problème qui se pose, mais en des termes qui en accusent la gravité pour l'esprit le moins attentif. Jurer fidélité à une créature, à un groupe, à une idée, à Dieu même, n'est-ce pas dans tous les cas s'exposer au

même ruineux dilemme ? Le serment quel qu'il soit ne prend-il pas racine dans une disposition toute momentanée et dont rien ne peut garantir la permanence ?

De ce point de vue c'est comme si la nature même de la fidélité se recouvrait soudain pour moi d'un voile épais ; et je cesse même de comprendre ce qu'a pu signifier pour moi le terme d'engagement. Voici que remonte à ma conscience le souvenir de toutes les déceptions, de toutes les rancunes contre soi et contre autrui qui sont les fruits habituels des promesses prématurées. Sont-ce là des accidents ? Ou bien, au contraire, ne faut-il pas y voir les effets naturels de la plus injustifiable présomption ? A quel prix se laissent-ils éviter ? Ne faut-il pas, pour demeurer intérieurement lié, apprendre à fermer les yeux sur le sinueux mais fatal devenir que recouvrent pour un regard infirme les stratifications de l'habitude ? Jurer fidélité — quel que soit l'objet auquel ce vœu s'adresse — n'est-ce pas au fond s'engager à ignorer le plus profond de soi, à apprendre l'art de se rendre constamment dupe des apparences dont on se sera pour soi-même revêtu ? Bref, peut-il exister un engagement qui ne soit pas une trahison ?

Mais il n'est pas de trahison qui ne soit une fidélité reniée. Existe-t-il donc une fidélité fondamentale, un lien primitif que je romps chaque fois que je contracte un vœu qui intéresse à quelque degré ce que j'appelle confusément mon âme — car il ne saurait s'agir à coup sûr de ceux qui ne concernent que l'activité la plus extérieure et la plus socialisée, celle dont la personne dispose comme d'un outil maniable. Ce lien primitif ne peut être que ce

que certains m'ont appris à appeler la fidélité envers moi-même. Car c'est bien moi-même que je trahis, à les entendre, lorsque je m'enchaîne. Moi-même : non pas mon être, mais bien mon devenir ; non pas ce que je suis aujourd'hui, mais ce que peut-être je serai demain. Ici le mystère s'épaissit. Comment pourrai-je être fidèle, ou bien au contraire ne l'être pas, à l'inconnu d'aujourd'hui que seul l'avenir révélera ? Ce qu'on veut me donner à entendre, n'est-ce pas simplement que pour cet inconnu je dois me garder disponible, afin qu'un jour il se substitue sans rencontrer de résistance à celui que je suis encore, mais que j'aurai à ce moment cessé d'être ? On me demande simplement de me prêter à ce jeu, bien loin de me raidir et de me défendre. Décidément le mot fidélité change ici de sens. Il ne désigne plus qu'un acquiescement indolent, un gracieux abandon. Qui donc me le prescrit ? cet inconnu précisément dont le prestige tient tout entier au fait qu'il n'existe point encore ? Miraculeux privilège de ce qui est à naître ! Mais du moins faut-il que ce privilège soit reconnu ; et de nouveau j'entre dans la nuit. Car l'acte par lequel ce privilège de mon être futur se trouve ainsi consacré fait partie de mon présent : voici donc une valeur de l'avenir en tant qu'avenir qui est attachée à mon état actuel, et qui cependant s'en distingue, puisqu'elle en commande en quelque façon le rejet.

Céderai-je aux tentations de la dialectique ? Admettrai-je que c'est mon état présent lui-même qui se nie et prétend se dépasser ? Comment ne pas voir là un arrangement suspect, et qui du reste, à supposer que je le sanctionne, implique

je ne sais quelle vérité transcendante au devenir et susceptible de le fonder ? Mais s'il en est ainsi il ne peut plus être question pour moi de me prêter sans résistance au flux de mes dispositions momentanées. Quelque chose qui n'est aucune d'elles, une loi peut-être, en règle les caprices. Et c'est à cette loi, à cette unité qu'il s'agit pour moi de demeurer fidèle. Le langage cependant une fois de plus menace de m'induire en erreur. Cette unité c'est moi, précisément : c'est un même et unique principe — forme ou réalité — qui exige sa propre permanence. Fidélité non plus à un devenir, ce qui n'a point de sens, mais à un être que je ne vois pas la possibilité de distinguer de moi. J'échappe ainsi aux mirages d'un lendemain qui se décolore à mesure qu'il se précise.

Ai-je enfin trouvé l'issue cherchée ? Ai-je échappé aux tenailles du dilemme qui semblait devoir m'interdire de rester tout ensemble et sincère et fidèle ? La solution qui se présente à moi n'est pas une simple invention logique ; un mot très simple désigne ce ressort caché de l'acte par lequel je me lie. Qu'est-ce que c'est que mettre son point d'honneur à remplir un engagement sinon justement poser cet accent sur l'identité supratemporelle du sujet qui le contracte et l'exécute ? J'en viens donc alors à penser que cette identité vaut par soi, quel que soit le contenu de ma promesse. C'est cette identité qu'il importe de maintenir — et elle seule — si absurde que puisse paraître aux yeux d'un spectateur l'engagement particulier que j'ai eu l'imprudence ou la faiblesse de signer. Peu m'importent les objections dont m'accablent les gens sensés, les représentations que m'adressent mes

amis : j'ai promis, je tiendrai ; peut-être m'obstinerai-je d'autant plus que l'exécution m'apparaîtra plus à moi-même et aux autres sous les espèces d'une gageure.

Mais, s'il en est ainsi, l'objet particulier, serait-ce Dieu même, auquel la fidélité lie celui qui s'y astreint, demeure un pur accident, une sorte de prétexte ; il ne saurait entrer dans le cercle que forme avec elle-même la volonté tendue vers la démonstration de son efficacité propre.

Comment confondrais-je cet attachement de l'âme à sa gloire, qui n'est que la forme la plus sèche, la plus tendue, la plus crispée de l'amour de soi avec ce que, de tout temps, j'ai nommé la fidélité ? Est-ce donc un hasard si c'est au contraire chez les êtres les moins préoccupés de briller à leurs propres yeux que la fidélité se rencontre sous les traits les plus irrécusables ? C'est un visage de servante ou de paysan qui me l'a révélée. Et quel peut être le principe d'une confusion si ruineuse entre deux dispositions de l'âme dont le jugement le plus superficiel m'assure qu'elles sont à jamais incompatibles ? Comment ne pas voir au demeurant qu'une fidélité à autrui dont je serais moi-même le principe, la racine et le centre, par la substitution clandestine qu'elle recouvre, établirait une fois de plus le mensonge au cœur de l'existence qu'elle informe ?

Chemin à suivre pour sortir de cette impasse : reprendre le problème précis que j'ai posé au début, le dilemme ; en particulier en ce qui concerne la fidélité vouée à un être. Je dois refuser l'alternative (permanence de la disposition intérieure ou mensonge des actes) ; et ce n'est pas sur la tension de

mon vouloir propre que je puis me reposer. Il faut donc admettre que la relation elle-même implique quelque chose d'inaltérable. Arriver à approfondir la nature de cet inaltérable ; d'où partir pour arriver à le saisir ? Nécessité de partir de l'*être même* — de l'engagement envers Dieu.

Acte de transcendance avec contrepartie ontologique qui est la prise de Dieu sur moi. Et c'est par rapport à cette prise que ma liberté même s'ordonne et se définit.

La mystérieuse relation entre la grâce et la foi existe partout où il y a fidélité ; et là où toute relation de ce genre fait défaut, il n'y a place que pour une ombre de la fidélité, une contrainte peut-être coupable et mensongère à laquelle l'âme se soumet.

De même qu'une philosophie qui me dénie la possibilité d'atteindre autre chose que ce qu'elle appelle « mes états de conscience » s'inscrit manifestement en faux contre l'affirmation spontanée et irrésistible qui est comme la basse continue de la connaissance humaine, de même soutenir que, malgré les apparences, la fidélité n'est jamais qu'une modalité de l'orgueil et de l'attachement à soi-même, c'est à coup sûr destituer de leur caractère distinctif les plus hautes expériences que les hommes aient cru vivre. On ne soulignera d'ailleurs jamais trop la corrélation qui unit ces deux « entreprises ». Il me semble apercevoir ici un foyer de lumière dont je sens qu'il me faudra tenter de me rapprocher. Mais je crois voir aussi que, si une réfutation peut être tentée dans un cas, elle doit pouvoir l'être aussi dans l'autre et suivant une même ligne de réflexion.

Lorsque je déclare qu'il m'est impossible de rien saisir par-delà mes états de conscience, est-ce que je n'oppose pas paresseusement cette connaissance décevante et même trompeuse, puisqu'elle enveloppe une prétention en fait injustifiée, à une connaissance qui n'est pas donnée en fait, mais est tout au moins idéalement conçue et qui atteindrait au contraire une réalité indépendante de celui qui l'élabore ? Sans cet axe de référence, si imaginaire que je le suppose, il est bien clair que l'expression « mes états de conscience » se vide de son sens, car celui-ci n'est défini qu'à condition de demeurer restrictif. Toute la question est alors de savoir comment il peut se faire que j'aie l'idée d'une connaissance aussi irréductible à celle dont je jouis en fait dans cette hypothèse, ou même, et plus profondément, si cette idée se trouve effectivement en moi. Il suffira que je concède que peut-être elle ne s'y trouve point pour que du même coup la hasardeuse doctrine que je prétendais proclamer s'effondre aussitôt. Mais il ne m'est guère possible de comprendre comment l'idée d'une connaissance réelle, c'est-à-dire d'une référence à l'être, pourrait prendre naissance à l'intérieur d'un monde de purs états de conscience. En sorte qu'insidieusement, sur le pourtour et comme en contrebas de la haute forteresse close dans laquelle je prétendais moi-même m'enfermer, se creuse le chemin d'évasion. Ne serai-je pas conduit à reconnaître dès lors que cette idée même est comme la marque ineffaçable en moi d'un autre ordre ?

Il en va de même pour la fidélité : sur cet attachement orgueilleux que le moi à lui-même se voue s'étend l'ombre d'une autre fidélité dont je ne puis

nier l'existence que parce que je l'ai d'abord conçue ; mais s'il m'a été donné à l'origine de la concevoir, n'est-ce pas pour l'avoir soit en moi-même, soit en autrui, obscurément expérimentée ? Et ne serait-ce point par hasard sur le modèle de ces objets auxquels j'affecte de ne plus croire que je construis tant bien que mal cette réalité personnelle dont le caractère propre serait précisément de se lier et de se maintenir en tension avec elle-même par un effort sans cesse renouvelé ?

Au demeurant ne suis-je pas fondé à tenir pour suspecte la démarche même par laquelle je prétends concentrer en moi-même les racines ou les attaches de toute fidélité ? Comment pourrais-je me dissimuler qu'un mépris des apparences aussi soutenu, aussi déterminé ne peut prendre son origine dans une expérience, si centrale et si recouverte qu'on la suppose, mais seulement dans un parti pris, dans le refus radical par lequel, exilant le réel à l'infini, j'ose usurper sa place et m'investir moi-même — en les dégradant, il est vrai — des attributs dont je le dépouille ?

La fidélité ne peut-elle être sauvée qu'à ce prix ? Il me semble que mieux vaudrait cent fois me résoudre à n'y voir qu'une survivance, une ombre attardée qu'il appartient à la réflexion de dissiper tout entière — plutôt que d'établir au centre de ma vie pareille idolâtrie.

Sans oser affirmer que cette connexion se laisse discerner en toutes circonstances, je ne puis m'empêcher d'observer que la fidélité, précisément là où elle est la plus authentique, là où elle nous montre le visage le plus pur, s'accompagne de la disposition

la plus contraire à l'orgueil qui se laisse imaginer : la patience et l'humilité se reflètent au fond de ses prunelles. La patience et l'humilité, vertus dont nous avons aujourd'hui oublié jusqu'au nom, et dont la nature s'enveloppe de nuit à mesure que se perfectionne l'outillage technique et impersonnel de l'homme, qu'il soit d'ailleurs logique ou dialectique.

Mais la communauté que toutes trois forment ensemble, et qui m'apparaît comme un être dont il n'appartient pas à la psychologie de reconnaître la mouvante structure, ne saurait exister, ne se laisse même pas penser dans un système qui concentrerait *en moi* les racines, et comme les attaches réelles — des engagements que la vie peut m'inciter à souscrire.

16 décembre 1930.

Idée d'une expression non représentative, en musique. Un ordre où la chose dite ne peut pas être distinguée de la manière de dire. En ce sens, en ce sens seulement, la musique ne signifie strictement rien, mais peut-être parce qu'elle *est* signification. A creuser.

Au fond on réintroduit à l'intérieur de la musique, entre le contenu exprimé (?) et l'expression, une relation du type de celle qui lie l'expression à l'exécution. Mais ce transfert est illégitime. De ce point de vue la notion de musique objective prend un sens, mais négatif.

Cependant le terme d'expression est-il encore applicable à la musique ? Comment y aurait-il encore expression là où on ne peut plus parler

de contenu exprimé — et distinct de cette expression même. C'est ici, je crois, qu'il faudrait faire intervenir la notion d'essence, si difficilement définissable d'ailleurs. Il y a une *essence* de Schumann, du dernier Beethoven, du dernier Fauré, etc. L'expression serait alors la perméabilité de l'essence à elle-même. Voilà l'idée qu'il faut creuser, je crois. Mettre l'idée d'essence en communication avec celle d'univers. L'essence comme apogée d'un certain univers. Il est presque impossible de faire abstraction ici de la métaphore du *sommet,* et c'est de cette métaphore qu'il importerait de mettre à nu les racines. L'idée du sommet peut être au reste remplacée par celle de *centre*. Dans les deux cas il existe une périphérie, et plus exactement encore des alentours (zones d'empiètement).

NOTE SUR LE DISCOURS COHÉRENT DE JULIEN BENDA

Je ne compte examiner que les principes exposés dans les premières parties du *Discours cohérent,* car ici ce sont ces principes seuls qui importent.

M. Benda, de son aveu même, a voulu édifier un infinitisme intégral, plus exactement une sorte d'hyper-éléatisme où les principes de Parménide seraient pour la première fois poussés jusqu'à leurs dernières conséquences. Et théoriquement je pense qu'on peut considérer une tentative de cet ordre comme une expérience intellectuelle intéressante,

et peut-être féconde, tout au moins par les réactions qu'elle suscite, par l'obligation où elle met la critique d'élucider à son tour sa propre position.

C'est en réalité à une sorte de confrontation que procède M. Benda, confrontation non point entre deux idées, mais entre deux aspects d'une même idée centrale et constante qui est l'idée du monde. « Tantôt je le pense en tant qu'identique à lui-même, soit sous le mode phénoménal, tantôt je le pense en tant que contradictoire à lui-même, soit sous le mode divin, mais dans le second cas comme dans le premier, c'est toujours lui qui est l'objet de ma pensée. » Un Eléate — à supposer qu'il existe des Eléates — qui lirait cette phrase, commencerait évidement par croire à une erreur typographique de la pire espèce ; je veux dire à une interversion qui dénature le sens de la phrase ; puisque bien évidemment, pour lui, penser le monde suivant le mode phénoménal, c'est le penser d'une façon contradictoire. Toutefois, cet Eléate se tromperait et M. Benda dit bien ici exactement ce qu'il veut dire.

Son effort dans la première partie du *Discours* tend en effet à montrer que penser l'Etre comme infini, c'est le penser comme contradictoire. Voyons exactement ce qu'il entend par là ; la démonstration qu'il nous donne porte sur l'être temporel, mais il indique que cette démonstration peut et doit être étendue aux autres modes de l'être.

« Tant que je représenterai par un nombre fini, si grand soit-il, la durée que j'assigne au monde à partir d'aujourd'hui jusqu'à son origine, cette durée en admettra une autre plus grande encore. Je suis donc amené, ajoute M. Benda, si je veux concevoir

une quantité d'être dont la durée depuis le moment présent jusqu'à son origine n'en admette pas de plus grande qu'elle, c'est-à-dire soit infinie, à concevoir une durée dont la mesure soit un nombre qui échappe à cette servitude inhérente au nombre fini, c'est-à-dire un nombre n tel que, si je lui ajoute une unité, j'obtienne un nombre $n + 1$, non différent de n ; un nombre n tel que j'aie : $n = n + p$ p étant un nombre fini d'ailleurs quelconque. »

« De ce point de vue on dira que mon temps est le même que celui de Jules César. »

Mais ne soyons pas dupe de l'apparence paradoxale de la formule ; en réalité c'est un pur truisme ; je n'ai le droit de dire que mon temps est le même que celui de Jules César qu'à condition de vouloir simplement dire par là qu'étant donné qu'il n'y a pas de commencement du monde, je ne suis pas plus éloigné que ne le fut Jules César de ce commencement inexistant. En réalité, M. Benda évite cette façon explicite de s'exprimer, de manière à laisser subsister confusément dans l'esprit du lecteur l'idée que ce commencement placé à l'infini existe néanmoins.

Dire : je ne suis pas plus éloigné que ne le fut Jules César du commencement du monde, car ce commencement n'existe pas — c'est dire qu'un événement ne peut être situé que par son rapport à un autre événement, et que puisqu'il n'existe pas d'événement qui puisse être appelé le commencement du monde, aucun repérage temporel absolu d'un événement quelconque n'est possible.

Aucun repérage temporel absolu n'est possible si l'on n'admet pas que le monde a réellement

commencé. Mais M. Benda déclare que penser le monde comme infini sous le rapport du temps, c'est le penser d'une manière telle que ses distinctions dans le temps n'existent plus, c'est le penser d'une manière telle que les différents y sont indifférents. Je crois qu'il y a ici une confusion assez grave. Tant que nous nous mouvons dans le plan où la distinction des temps, où la chronologie subsiste, il nous est tout à fait impossible de considérer cette distinction comme abolie ou comme susceptible de s'abolir.

Tout ce qu'on a le droit de dire, c'est que ces distinctions temporelles n'ont pas une signification ultime, mais seulement superficielle ; encore que dans un certain registre elles conservent toute leur valeur. Je me servirai ici d'une comparaison pour faire comprendre ma pensée. Un livre est quelque chose qui comporte une pagination parfaitement déterminée, et celui qui est chargé d'en mettre en ordre les feuillets est tenu de respecter cet ordre unique et irréversible. Mais il est tout à fait clair d'autre part que ce livre comporte d'autres types d'unité infiniment plus profonds que celui qui s'exprime dans la mise en pages. Et ceci ne veut pourtant nullement dire que la mise en pages soit « illusoire ». La chronologie est une sorte de pagination du monde ; il serait tout à fait absurde de parler d'une origine de cette pagination qui serait placée à l'infini. Ce serait se contredire dans les termes, plus exactement encore, ce ne serait rien penser du tout, au lieu qu'il est non seulement légitime, mais inévitable, de s'élever à un point de vue d'où cet ordre des pages apparaît comme l'expression super-

ficielle de quelque chose d'infiniment plus intime et qui peut sans doute être appréhendé par d'autres voies.

De ce point de vue la formule $n = n + p$ est un simple non-sens. Tout ce qu'on a le droit de dire, c'est que d'un certain point de vue la différence entre n et $n + p$ cesse de présenter une valeur instructive ou significative, ce qui est complètement différent et ce qui n'implique nullement contradiction.

En sorte que la définition en vertu de laquelle l'être infini serait l'être en tant que contradictoire à lui-même repose sur un paralogisme et peut être immédiatement éliminée. Cette affirmation ne serait légitime que si on pouvait penser les distinctions temporelles à la fois comme subsistantes et comme anéanties : ce n'est précisément point le cas. On pourrait montrer du reste que la confusion s'étend plus loin encore. M. Benda semble identifier indéterminé et contradictoire à lui-même. Mais ceci est injustifiable. La contradiction ne surgit que là où à un même sujet sont attribuées des déterminations incompatibles entre elles ; c'est donc qu'on est sorti du terrain de l'indéterminé. L'indétermination est antérieure en effet à cette double attribution. On pourrait aller beaucoup plus loin encore dans la critique et montrer en particulier que M. Benda n'est nullement fondé à considérer l'être sous la totalité de ces rapports, attendu que de son point de vue qui est celui de l'être indéterminé, il est inconcevable que ces rapports puissent former une totalité. Il est trop visible qu'ici il oscille sans s'en douter entre deux

positions ontologiques opposées et dont il n'aperçoit pas l'opposition.

Les remarques que je viens de présenter frappent par anticipation de nullité tous les développements qui suivent l'exposé des principes. Il est tout à fait clair, en particulier au chapitre v, que M. Benda confond d'une façon continuelle l'indétermination, qui n'est encore que virtualité pure, et la supra-détermination de l'être dans sa plénitude au sein duquel toutes les oppositions se fondent. Dira-t-on que c'est évidemment à cette supra-détermination, à cette plénitude qu'il convient de s'arrêter ? Tout démontre le contraire, à commencer par le texte [1] p. 621, où M. Benda parle de la solitude logique ou de la stérilité de l'absolu. Il est bien visible par tout l'ensemble de sa dialectique que plus un être se différencie, plus il s'assure contre le retour à Dieu défini comme indétermination initiale. Et ici apparaît déjà clairement ce fait sur lequel je reviendrai que le métaphysicien — métaphysicien malgré lui — dont M. Benda est le plus proche, c'est non point Parménide ou Spinoza, mais le Spencer des Premiers Principes, un Spencer qui aurait lu et annoté Schopenhauer.

Je dois maintenant aborder un autre ordre de difficultés : il s'agit cette fois de la notion même de Dieu telle qu'elle apparaît dans le *Discours cohérent*. Dieu, est-il dit au § 59, n'est autre chose que le monde pensé d'une certaine manière. Et M. Benda précise encore en disant que ce qui existe pour lui, ce n'est pas Dieu (substantif), c'est le divin

1. Ces indications se réfèrent au texte paru dans la N.R.F.

(adjectif appliqué au monde). Ici surgit un problème préjudiciel que je n'aborderai pas, mais qu'il aurait tout de même fallu au moins poser : celui de savoir s'il est légitime de parler d'existence à propos de quelque chose qui n'est qu'*adjectif*. Il est trop clair que ce qui existe ici c'est tout simplement le monde ; dire que le divin existe comme tel est un non-sens. Je n'ai, d'autre part, nullement la ressource de dire que ce divin, c'est le monde pensé comme divin, car par là je le fais dépendre d'un sujet qui s'affirme tel ; or, cette dépendance est radicalement exclue par la position de M. Benda.

Mais nous allons voir de plus surgir ici une contradiction : si Dieu n'est que le monde pensé par moi (ou par X...) comme indistinction pure, quel sens cela peut-il avoir de se demander ce que Dieu connaît ? Or, nous lisons au § 58 : « Dieu ne connaît ni l'inquiétude, ni la sérénité ; il connaît la liberté. » Objectera-t-on que le mot connaître ne saurait être pris dans son acception stricte ? Et, en effet, dans le développement, M. Benda explique que l'idée de Dieu est liée à l'idée de liberté. Mais, ailleurs, le terme de connaissance sera pris dans son acceptation habituelle. En effet, après avoir distingué deux manières de penser l'indéterminé, dont l'une correspond à l'état du monde phénoménal parvenant au terme de sa conversion à se penser sous le mode divin, alors que l'autre correspond à l'état du monde se pensant sous le mode divin sans avoir connu le monde phénoménal, M. Benda déclare (§ 10, p. 481) que cette première manière est peut-être celle dont se pense l'Etre indéterminé se connaissant d'emblée et n'ayant

jamais connu d'autre état. Cette phrase est extraordinairement significative ; et il est bien clair que le peut-être, sans en altérer la portée, n'y introduit qu'un élément de confusion supplémentaire. S'il est permis de parler d'une façon de se penser qui appartient à l'Etre indéterminé, d'une connaissance qui lui est propre, il est trop évident qu'il est à nouveau conçu substantivement, ce qui est en contradiction formelle avec la déclaration du § 59.

Je pense, du reste, que si on approfondissait la suite du développement, on verrait surgir une nuée de nouvelles et insolubles difficultés. Quand par exemple M. Benda déclare que l'idée de Dieu et celle du monde phénoménal, tout en étant irréductibles, sont corrélatives (§ 13, p. 624), il est impossible de ne pas se demander au sein de quelle unité cette corrélation se constitue, sinon le sujet que j'évoquais tout à l'heure. On voit ici apparaître au moins le fantôme d'une troisième sphère qui ne sera par définition ni celle du phénoménal, ni celle de l'Etre indéterminé, mais dont on ne voit pas la possibilité pour M. Benda de définir le statut métaphysique ou ontologique. C'est qu'en réalité Platon et Hegel, dans ce domaine, l'emportent irrésistiblement ; on ne fait pas sa part à la dialectique : la dialectique s'impose, et lui résister comme le fait M. Benda, c'est accomplir un acte de suicide pur et simple. Et sans doute c'est là une attitude permise à un irrationaliste. L'irrationaliste est dans son droit quand il refuse la dialectique ; seulement s'il refuse la dialectique, il refuse *a fortiori* l'Etre indéterminé qui n'est que le plus maigre produit de cette dialectique elle-même. Et ici la pensée de M. Benda m'ap-

paraît comme un irrationalisme honteux qui, ne s'avouant pas à lui-même, décroche dans je ne sais quel vestiaire la souquenille de raison la plus grise et la plus informe qu'il ait pu trouver. Et nous touchons ici, je pense, à ce qu'il y a de plus intéressant et de plus secret dans le problème que pose le *Discours cohérent*. Toute la question, en effet, que M. Benda ne pose pas, mais que nous sommes bien obligé de poser, c'est celle de savoir comment se justifie le primat métaphysique qu'il accorde à l'Etre indéterminé. C'est sur ce point que je veux encore insister.

Ce point est, en effet, d'autant plus important que, contrairement à l'ensemble des métaphysiciens du passé, M. Benda se refuse absolument à identifier infini et perfection. C'est du reste un point sur lequel il s'était déjà expliqué dans son étude sur l'idée d'ordre et l'idée de Dieu. « Un attribut essentiellement étranger à la nature de Dieu est la perfection. L'idée de chose parfaite, c'est-à-dire achevée, accomplie, étant essentiellement incompatible avec l'idée d'être infini, mais nécessairement liée au contraire à l'idée d'être déterminé. » Dans l'Essai sur l'Idée d'Ordre et l'Idée de Dieu, il s'attaquait essentiellement à la notion d'être suprême, se refusant absolument à placer Dieu au sommet d'une hiérarchie et admettant que cette hiérarchie même est étrangère à Dieu. Je note, en passant, qu'il ne semble pas y avoir un accord absolu entre les deux textes, puisque M. Benda, dans l'idée d'ordre, pourrait sembler disposé à attribuer à Dieu une perfection infinie, alors qu'ultérieurement il lui déniera purement et simplement la perfection ; mais

je pense que c'est cette seconde position qui est réellement la sienne et qu'il faut examiner.

Le Dieu infini de M. Benda est un Dieu non pas imparfait, certes, mais non parfait. Mais ceci manifestement accuse encore la difficulté que je signalais il y a un instant : autant il est aisé de comprendre que le vocable Dieu puisse être accordé à un être défini comme parfait, autant la situation se renverse là où il s'agit d'une réalité non existante et non parfaite, parce qu'infinie. Et je reprends ma question : d'où vient ce primat ? M. Benda tentera sans nul doute d'écarter le mot même de primat, en alléguant qu'il rétablit *ipso facto* cette hiérarchie dont il ne veut à aucun prix ; mais je lui répondrai simplement ceci : le mot Dieu n'est pas un de ceux dont on est en droit d'user arbitrairement, il incarne certaines valeurs, autour de lui cristallisent certains sentiments (et ici il est évident que les notions de perfection et de suprématie reparaissent immédiatement). Or, il s'agit de savoir si ces valeurs sont compatibles avec les attributs de l'être tel que M. Benda le définit. Sans doute, je comprendrais à la rigueur qu'il se refusât à considérer les choses sous cet angle et qu'il se cantonnât dans une sorte d'enceinte réservée où il demeurerait seul avec son Dieu à lui ; mais malheureusement c'est ce qu'il ne fait pas, ainsi qu'en témoigne la page 475. « Sans parler des philosophes..., dit-il, il me paraît que les simples, ceux qui ne demandent leur théologie qu'aux besoins de leur cœur ont (parmi beaucoup d'autres qui les contredisent) » (je reviendrai sur cette parenthèse), « cette idée de Dieu où s'évanouit la notion de distinction et de limitation dont par

moments ils souffrent ; c'est ce qu'ils me semblent montrer dans ces instants où ils espèrent qu'en Dieu, s'aboliront tous nos orgueils », etc. Mais il est évident que ce sont ces autres idées, ces idées contradictoires et en particulier celles de la justice et de la charité divines qui sont constitutives de la notion que se font de Dieu ces humbles dont M. Benda a ici la bonté de se souvenir. Or, ce Dieu juste ou charitable, ce Dieu qui n'est Dieu que par sa justice ou sa charité infinie n'a évidemment aucun rapport avec l'être indéterminé de M. Benda ; et celui-ci ne doit pas compter trouver parmi les simples un seul allié. Lui faudra-t-il donc, s'il veut assurer à sa position un minimum de cohérence, reconnaître que son Dieu n'a aucune *valeur,* au sens usuel ou même technique du terme ? mais alors, étant donné que par ailleurs il est probable qu'il n'existe pas, il est assez difficile de ne pas se demander ce qui nous empêche de le supprimer purement et simplement. Il faut donc prévoir, je pense, que malgré tout M. Benda tentera d'organiser la résistance sur cette ligne de la valeur ; seulement ici je reprends ma question : quel type de valeur est-il possible d'accorder à l'être indéterminé ? C'est la question sur laquelle, pour ma part, je souhaite le plus vivement le voir s'expliquer ; mais comme je le disais en commençant, je doute fort que la chose lui soit possible. Il me paraît, en effet, certain que ce n'est là qu'un masque — le masque dont s'affuble un certain vouloir parfaitement résolu à ne pas s'expliciter pour soi ; pour ma part, je n'hésiterais guère à y voir l'expression d'une stérilité en quelque sorte mallarméenne qui se constate et, ne pou-

vant accepter de se subir, se convertit en volonté de stérilité, et en cette qualité se déifie. Cette auto-déification est trop évidemment au centre des écrits de M. Benda ; et je dirai même qu'elle y est doublement et que, du coup, elle se supprime ; car l'étrange théogonie qui nous est retracée, ce processus double par lequel le monde se scinde d'avec Dieu pour revenir à lui, tout cela se déroule exclusivement dans la conscience de M. Benda qui se divise en quelque sorte entre son Dieu et son univers. Et j'ajoute, en terminant, que l'idéalisme, que pour ma part je répudie, reprend manifestement toute sa force en présence d'une doctrine comme celle-là qui n'en est, en dernière analyse, que l'expression peut-être tout ensemble la plus pauvre et la plus contradictoire.

Admettons pourtant, pour un instant, que les objections qui précèdent puissent être écartées ; admettons, ce que je conteste de la façon la plus expresse, que cette idée de Dieu puisse être regardée comme tenable. Encore faudra-t-il se demander comment dans le système de M. Benda s'effectue le passage de Dieu au monde, et ici nous allons assister à un spectacle singulier.

M. Benda croit avoir établi l'irréductibilité des deux façons fondamentales de penser le monde, l'une mode divin sous la catégorie de la contradiction, l'autre mode phénoménal sous la catégorie de l'identité. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'il y a là deux idées qui ne communiquent pas, deux idées telles qu'on ne peut pas passer de l'une à l'autre, pas plus qu'on ne peut passer de l'idée du bleu à celle du triangulaire, par exemple.

Mais ce qui est surprenant, c'est que de la considération des idées, M. Benda sans même s'en apercevoir passe à celle des choses ; nous lisons aussitôt après que le monde phénoménal n'est concevable par rapport à Dieu que par une séparation d'avec Dieu et non pas une procession continue de Dieu jusqu'à lui. Mais il n'était question de rien de semblable ; et je nie que cette séparation, qui est donnée ici comme un acte (intemporel évidemment), ait le moindre rapport avec l'irréductibilité portant *sur les idées* que M. Benda pensait avoir établie précédemment. Ce mot beaucoup trop concret de séparation ne lui suffira pas ; immédiatement après, il nous parlera d'aversion, spéculant à n'en pas douter en vue de développements ultérieurs sur la signification affective de ce mot — et trois lignes plus loin, d'impiété. Mais je crois que la réflexion métaphysique la plus simple suffit à déceler ce qu'il y a dans tout cela de radicalement inintelligible et même, irai-je jusqu'à dire, de *non pensé*. Comment veut-on que l'être déterminé se sépare de l'être indéterminé ? Ceci ne serait concevable que dans une philosophie du type néo-platonicien, où le principe absolu n'est pas indéterminé, mais, si j'ose dire, supra-déterminé. Les déterminations apparaissent alors comme marquant un appauvrissement, mais dans ces philosophies, l'indéterminé, c'est-à-dire la matière, correspond au degré le plus bas de la procession. Or, M. Benda ne peut faire aucune place dans son système à une telle idée, puisqu'il ne veut même pas entendre parler de hiérarchie. Alors il me paraît manifeste que M. Benda transpose ce qu'il croit être un hiatus radical entre l'être déterminé et

l'être indéterminé dans une sphère où ce hiatus ne peut pas ne pas changer de nature. Du même coup vont proliférer autour de ce hiatus des catégories métaphysiques dont précisément il prétendait se débarrasser. Et tout ceci tient au fait qu'il est en réalité préoccupé de constituer un système fondé sur une sorte de cadence schopenhauerienne. Une dialectique toute inconsciente qui régit son vouloir le plus implicite l'oblige dès lors à introduire dans ses prémisses, d'une façon qui les transforme et les ruine, les éléments dynamiques que sa position métaphysique avait pour caractéristique d'exclure, mais dont il a besoin pour justifier son attitude de clerc conscient de soi.

Au point où nous sommes parvenus, il y a une question qu'il est difficile de ne pas se poser : pourquoi ne pas se débarrasser tout simplement de cet être indéterminé ou infini qui tantôt apparaît comme un pur non-être, tantôt se présente comme une espèce de garde-meubles, où existeraient pêle-mêle les éléments entre lesquels le monde phénoménal aura la folle prétention d'instituer un ordre hiérarchique ? Pourquoi ne pas garder simplement la troisième partie du *Discours cohérent,* qui nous présente somme toute un tableau spencérien de l'univers, enrichi (ou embrouillé) grâce à des emprunts pratiqués chez Schopenhauer, chez Nietzsche et chez M. Bergson ? Ne peut-on pas édifier une philosophie de l'impérialisme qui se constituera sur la base de notions presque traditionnelles comme celles de vouloir-vivre ou de volonté de puissance ? Seulement, dans ce cas, que deviendrait la quatrième partie, c'est-à-dire le retour du monde vers Dieu ?

Notons en passant que cette quatrième partie fait en quelque sorte pendant au quatrième livre du *Monde comme volonté et représentation*. Mais peu importe en ce moment : j'observais tout à l'heure que M. Benda était contraint d'organiser la résistance sur la ligne de la valeur. *Il faut*, en effet, que ce monde du phénomène, c'est-à-dire de la distinction, de l'individualisation et de l'impérialisme soit condamné ou puisse se penser comme condamné. Pourquoi le « faut-il » ? Tout simplement parce que M. Benda a écrit *la Trahison des Clercs*. On me dira : « C'est absurde, c'est l'inverse qui est vrai. M. Benda a écrit *la Trahison des Clercs* pour ramener le monde à la raison. » Je crois cependant pouvoir maintenir mon affirmation. C'est parce qu'il y a un livre qui s'appelle *la Trahison des Clercs* que le monde phénoménal doit pouvoir être pensé comme condamnable ; il ne peut l'être que s'il est pensé comme s'étant séparé de quelque chose qui est... qui est quoi ? Nous ne pouvons dire ni que c'est le Bien, ni que c'est l'Intelligence absolue. Nous dirons simplement que c'est Dieu. L'existence de Dieu est suspendue à l'existence de *la Trahison des Clercs*. On reviendra à la charge ; on me dira : « Si M. Benda a écrit *la Trahison des Clercs*, c'est au nom de la métaphysique qui s'explicite dans le *Discours cohérent* ». Je répondrai que je n'en crois rien. *La Trahison des Clercs* est un livre qui me paraît relever uniquement d'une psychologie du tempérament, psychologie d'ailleurs rigoureusement judaïque. Seulement, nous sommes dans un domaine où toute affirmation prétend se justifier : aussi *la Trahison des Clercs* a-t-elle fait assez naturellement

monter du sous-sol tout un ensemble d'appareils de protection que nous avons aujourd'hui sous les yeux et qui est naturellement appelé à fonctionner dans un certain sens bien déterminé. Mais il est entièrement conforme à la nature humaine que celui-là même qui les a inventés soit le dernier à prendre conscience et de leur origine et de leur destination.

11 mars 1931.

La charité comme présence, comme disponibilité absolue. Jamais le lien avec la pauvreté ne m'était apparu aussi clairement. Posséder c'est presque inévitablement être possédé. Interposition des choses possédées. Ceci demanderait à être considérablement approfondi.

Au sein de la charité, la présence comme don absolu de soi, et comme don qui n'implique aucun appauvrissement complémentaire, au contraire ; nous sommes donc ici dans un ordre où les catégories valables dans le monde des choses cessent complètement d'être applicables ; catégories, il faut le voir, rigoureusement liées à la notion même d'objet. Si possédant quatre objets j'en donne deux, il est tout à fait évident qu'il ne m'en reste que deux, que *je me suis donc appauvri* d'autant. Ceci cependant n'a de sens qu'à condition que je pose une certaine relation intime entre moi et ces objets, que je les considère comme, si j'ose dire, consubstantiels à moi, que si leur présence ou leur non-présence au sens le plus fort du terme m'affecte moi-même.

Approfondir la notion d'indisponibilité. Il me semble qu'elle correspond à ce qui constitue le plus

radicalement la créature comme telle. Je me demande, de ce point de vue, si on ne pourrait pas définir la vie spirituelle tout entière comme l'ensemble des activités par lesquelles nous tendons à réduire en nous la part de l'indisponibilité. Connexion entre le fait d'être indisponible et le fait de se sentir ou de se juger indispensable. Montrer, en effet, que cette indisponibilité n'est pas séparable d'une certaine façon d'adhérer à soi-même, qui est quelque chose de plus primitif et de plus radical encore que l'amour de soi.

La mort comme négation absolue de l'indisponibilité.

Ceci, à mon sens, est une mine de réflexions importantes ; car on voit ici la nécessité de distinguer entre l'amour de soi en tant qu'indisponible, et l'amour de soi comme disponible, c'est-à-dire l'amour de ce que Dieu peut faire de moi ; cet amour légitime s'éclaire par son contraire : la haine de soi qui peut être enveloppée dans une certaine appétence de la mort. Problème de l'indisponibilité relative de soi pour soi. Il y a là quelque chose de très intéressant à creuser.

Analyse de la notion d'indisponibilité.

Il me semble qu'elle implique toujours celle d'aliénation. Avoir des capitaux indisponibles, c'est les avoir partiellement aliénés. Ceci est parfaitement clair là où il s'agit de biens matériels. Il faut voir comment cette notion est extensible de la façon que j'indiquais ce matin. Un cas typique se présente à mon esprit : ma sympathie est sollicitée par une infortune qu'on m'expose ; je sens qu'il m'est impossible de la donner. Théoriquement, je reconnais que

ce qu'on me raconte est étrangement digne de pitié ; mais je ne sens rien. Si j'avais sous les yeux les misères dont on me parle, il en serait sans doute autrement ; une certaine expérience immédiate libérerait en moi ces sources, elle forcerait ces portes condamnées. Chose étrange, je désirerais ressentir cette émotion qui me paraît « s'imposer » (je juge qu'il est normal en pareil cas d'être ému), mais je ne sens rien ; je ne puis disposer de moi-même. Sans doute pourrais-je en opérant une sorte de dressage mental obtenir de moi quelque chose qui ressemble à cette émotion, mais si je suis sincère je n'en serai pas dupe, et je saurais bien que c'est là une imitation sans valeur. Il y a deux cas limites où cette aliénation, d'ailleurs si difficile à définir rigoureusement, ne se produit point : l'enfant, le saint. Elle est évidemment liée à ce qu'on peut appeler la croissance normale d'une expérience ; et on rejoint ici ce que j'écrivais il y a quelques années : il n'y a pas de vie sans enjeu ; la vie n'est pas séparable d'un certain péril. A mesure que je m'établis davantage dans la vie, une certaine répartition qui s'apparaît à elle-même comme rationnelle tend à se faire entre ce qui me regarde et ce qui ne me regarde pas. Chacun de nous devient ainsi le centre d'une sorte d'espace mental qui se dispose suivant des zones concentriques d'adhérence décroissante, d'intérêt décroissant, et à cette adhérence décroissante correspond une indisponibilité croissante. Il y a là quelque chose qui nous paraît tellement naturel que nous négligeons de nous en former la moindre idée, la moindre représentation. Il a pu arriver à certains d'entre nous de faire telle ou telle rencontre

qui brisait en quelque sorte les cadres de cette topographie personnelle et égocentrique : je peux comprendre par expérience que d'un inconnu rencontré par hasard monte un appel irrésistible au point de renverser soudain toutes les perspectives ; ce qui paraissait immédiatement proche semble soudain infiniment lointain, et inversement. Ce sont là des expériences transitoires, des brèches qui se referment aussitôt ; je crois cependant que ces expériences — si décevantes soient-elles, et elles le sont au point de laisser au fond du cœur une impression d'amère tristesse et comme de dérision — ont cet avantage inappréciable de nous faire prendre brusquement conscience du caractère contingent de ce que j'ai appelé notre espace mental, et des cristallisations qui en fondent la possibilité. Mais surtout le fait de la sainteté réalisée en certains êtres est là pour nous révéler que ce que nous appelons l'ordre normal n'est sans doute d'un certain point de vue que la subversion d'un ordre précisément opposé.

Il est sans doute métaphysiquement faux de dire que « je suis ma vie », cette affirmation implique une confusion que la réflexion met à jour ; néanmoins cette confusion n'est pas seulement inévitable, elle est à la racine du drame humain et lui confère une partie de son sens ; ce drame perdrait sa grandeur si celui qui donne sa vie ne se trouvait placé dans des conditions telles que ce sacrifice puisse — ou doive, si la foi fait défaut — lui apparaître comme un sacrifice total.

Il faut bien voir qu'il serait non seulement dangereux, mais parfaitement coupable pour celui qui n'a pas entendu résonner un certain appel de pré-

tendre rompre d'une façon radicale avec ce que j'ai appelé les conditions normales de l'expérience profane. Tout ce que nous pouvons faire, c'est reconnaître, au moins par la pensée, l'anomalie que ces conditions impliquent d'un point de vue transcendant auquel quelque chose en nous semble exiger que nous puissions nous placer.

Ne pourrait-on, d'autre part, soutenir que ce que nous appelons l'espace au sens ordinaire du terme n'est en réalité qu'une sorte de traduction de ce système aux zones concentriques que je définissais tout à l'heure ? Mais, à cet égard, on peut se demander si la suppression des distances n'a pas une signification double ; elle est liée à une transformation de la notion physique d'espace, mais en même temps elle destitue la distinction du loin et du près de sa valeur qualitative. Il ne semble pas qu'il se produise rien de comparable en ce qui regarde le temps, mais cela simplement parce que le passé par définition même se dérobe à nos prises, parce qu'il est par essence cela en face de quoi nous sommes impuissants. Il faudrait d'ailleurs même ici approfondir — car si la matérialité (!) du passé est immuable, il prend une valeur, une coloration différente suivant la perspective selon laquelle nous le considérons, et cette perspective varie avec notre présent, c'est-à-dire en fonction de notre action. (Je cite un exemple qui se présente en ce moment à mon esprit : un être a vécu d'une vie sans lumière, il est mort à la peine, peut-être désespéré ; il dépend évidemment de ceux qui le suivent de faire apparaître les conséquences de cette vie qui sont susceptibles de lui donner une signification et une valeur

a posteriori ; toutefois, cela ne suffit pas ; quelque chose en nous demande que ces conséquences soient connues de celui qui par sa vie, par son sacrifice obscur, en a permis le développement. Se demander ce que vaut cette exigence : est-elle justifiable en droit ? Et dans quelle mesure pouvons-nous admettre que la réalité puisse l'ignorer ? Questions difficiles à poser en un langage intelligible.)

Liaison de l'indisponibilité — et par suite de la non-présence — et de la préoccupation de soi. Il y a là une sorte de mystère ; et on retrouve, je crois, toute la théorie du toi. Quand je suis avec un être indisponible, j'ai conscience d'être avec quelqu'un pour qui je ne suis pas, je suis donc rejeté sur moi-même.

Puis-je définir Dieu comme présence absolue ? ceci rejoignant mon idée du recours absolu.

15 mars.

Etre indisponible : être occupé de soi. Mais la réflexion doit s'exercer sur ce *de soi.* On découvre à l'analyse qu'il n'y a pas de différence au point de vue auquel je me place entre le fait d'être occupé de sa santé, de sa fortune, de sa maîtresse, de sa réussite temporelle. Ne ressort-il pas de là qu'être occupé de soi, ce n'est pas être occupé d'un objet déterminé, mais bien être occupé d'une certaine façon qui reste à définir. Transition par l'idée d'une opacité intérieure, d'une obturation. Je crois voir en me référant à ma plus intime expérience que dans tous les cas nous sommes en présence de la fixation dans une zone ou un registre déterminé d'une inquiétude qui,

elle, est indéterminée par essence. Mais contrairement à ce que semble indiquer une analyse superficielle, cette inquiétude (et même cette indétermination) persiste au sein de cette fixation : elle lui donne le caractère d'une *crispation* compatible au reste avec une *agitation* qui s'exerce au sein de cette zone délimitée, cette inquiétude — ici je rejoins Heidegger et peut-être Kierkegaard — ne serait-elle pas l'angoisse même de la temporalité, l'angoisse de se sentir livré au temps, sans qu'il faille d'ailleurs introduire ici le moment de la réflexion proprement dit. Cette angoisse enveloppe un *inespoir* (*unhope :* l'expression se rencontre dans un poème de Thomas Hardy) qui par rapport à un objet déterminé se change inévitablement en *désespoir.* Par opposition avec tout cela s'interroger sur l'insouciance.

Si tout cela est fondé, *les racines métaphysiques du pessimisme sont les mêmes que celles de l'indisponibilité.* Ceci à mettre en connexion avec ce que j'ai dit de la joie et de l'espérance.

Il faudra reprendre ce que j'ai dit du fait que la structure de notre univers permet l'espérance et voir sa signification ontologique.

Il faudra également se demander si le toi comme valeur ou comme réalité n'est pas fonction de ce que j'ai appelé ma disponibilité intérieure. Etudier d'autre part la place de l'espérance dans la théorie du toi (ce que c'est que *faire crédit ;* faire crédit à l'univers).

Ce que j'ai appelé l'inquiétude comme disgrâce fondamentale, comme donnée (ou tout au moins comme donnée possible) universelle. L'image la plus concrète m'en est fournie par l'horrible impression

que j'ai quelquefois éprouvée dans le noir — se sentir livré, sans prises possibles.

En ce moment, je me demande aussi s'il n'y aurait pas lieu de montrer que les différentes techniques sont des défenses salutaires contre cet état d'impuissance. Elles n'impliquent nullement par elles-mêmes la fixation dont j'ai parlé. Valeur salubre du *faire* en tant que tel. Mais passage possible à l'idolâtrie de la technique que j'ai analysée ailleurs.

Ce qui est tellement important c'est de marquer que la crainte et le désir se situent sur le même plan et sont inséparables, mais que l'espérance se place dans une autre zone qui n'est pas celle de la sagesse spinoziste, et que Spinoza a ignorée. (Spinoza a parlé corrélativement de *spes* et de *metus* ; et il est certain que spontanément nous tendons à l'imiter.) La zone de l'espérance est aussi celle de la prière.

13 mars.

Quand on serre la question de près on s'aperçoit que la nature de l'espérance est très difficile à définir. Je prendrai deux exemples : espérer la guérison ou la conversion d'un être aimé, espérer la libération de son pays opprimé. L'espérance porte ici sur quelque chose qui selon l'ordre naturel ne dépend pas de nous (elle est absolument en dehors de la zone où le stoïcisme peut s'exercer). A la base de l'espérance il y a la conscience d'une situation qui nous invite à désespérer (la maladie, la perdition, etc.). Espérer, c'est faire crédit à la réalité, affirmer qu'il y a en elle de quoi triompher de ce péril ; et on

voit ici que le corrélatif de l'espérance n'est pas du tout la crainte, c'est l'acte qui consiste à mettre les choses au pire, c'est une sorte de fatalisme pessimiste qui pose l'impuissance de la réalité ou qui dénie à celle-ci l'aptitude à tenir compte de ce qui n'est pourtant pas seulement notre bien, mais de ce que nous jugeons être un bien au sens absolu du terme.

Appréhendé bien plus clairement ce soir que je ne l'avais jamais fait la nature de l'espérance.

Elle porte toujours sur la restauration d'un certain ordre vivant dans son intégrité.

Mais d'autre part elle enveloppe l'affirmation de l'éternité, de biens éternels.

Il est par conséquent de son essence même, là où dans le domaine du visible elle a été trompée, de se réfugier sur un plan où elle ne peut pas être déçue — ceci rejoindrait mes très anciennes réflexions sur l'invérifiable, qui étaient l'anticipation tâtonnante de ce que j'aperçois aujourd'hui.

Et même l'intégrité de l'organisme — lorsque j'espère la guérison d'un malade — est comme la préfiguration, l'expression symbolique d'une intégrité suprême.

En ce sens je dis que toute espérance est espérance du salut, et qu'il est tout à fait impossible de traiter de l'un sans traiter de l'autre. Mais chez un Spinoza cette notion de salut est véritablement destituée de toute signification, et aussi chez les stoïciens. Il n'y a place pour le salut que dans un univers *qui comporte des lésions réelles.*

Il faudrait montrer maintenant que l'objet du désir n'est jamais l'intégrité comme telle, que c'est

toujours un mode du jouir, de même que l'objet de la crainte est un mode du pâtir. Mais le salut est sans doute au-delà de cette opposition. Ceci n'est cependant pas encore clair pour moi.

Je songeais ce matin : l'espérance n'est possible que dans un monde où il y a place pour le miracle ; et le sens de cette réflexion se précise ce soir pour moi. Ici encore je rejoins, je crois, Kierkegaard, ou du moins certains de ses prolongements.

17 mars.

Si j'ai vu juste, la liaison est intime entre l'espérance et une certaine affirmation de l'éternité, c'est-à-dire d'un ordre transcendant.

D'autre part — et je rejoins ici les *Remarques sur l'Irréligion contemporaine* — un monde où triomphent les techniques est un monde livré au désir et à la crainte ; car il n'y a pas de technique qui ne soit au service d'un certain désir ou d'une certaine crainte. Le propre de l'espérance est peut-être de ne pouvoir utiliser directement ou enrôler aucune technique ; l'espérance est propre aux êtres désarmés ; elle est l'arme des désarmés, ou plus exactement elle est le contraire même d'une arme, et c'est en cela mystérieusement que réside son efficacité. Le scepticisme de notre temps, en ce qui concerne l'espérance, consiste dans une inaptitude essentielle à concevoir qu'il puisse y avoir une efficacité de quelque chose qui n'est en aucune façon une puissance au sens habituel de ce mot.

C'est ici que nous nous heurtons, je crois, au problème métaphysique le plus difficile, un pro-

blème qui paraît presque contradictoire dans les termes. Nous ne pouvons pas nous empêcher de nous demander comment l'espérance peut être efficace : mais cette manière même de poser la question suppose qu'on assimile inconsciemment l'espérance à une technique opérant d'une façon mystérieuse, disons magique[1].

Ce qu'il faut bien voir, c'est que cette efficacité réelle qui est la contrepartie d'une totale inefficacité au plan de l'apparence, ne peut être pensée que là où l'impuissance est en effet absolue, là où on n'est pas en présence d'une feinte, d'un détour (celui d'une conscience qui par paresse ou lâcheté se persuade fallacieusement qu'on ne peut rien faire).

Ne pourrait-on pas dire qu'une certaine activité — le sens de ce terme serait du reste à préciser — trouvant la voie barrée sur le terrain empirique, c'est-à-dire sur le terrain du faire, change de plan et se transmue en espérance, sans perdre pour cela l'efficacité dont elle est en quelque sorte chargée dès l'origine ? Il y aurait là quelque chose d'analogue à ce qui se produit lorsque le cours d'un fleuve est détourné par un obstacle. Je dirais que les embouchures de l'espérance ne se situent pas directement dans l'univers visible.

On pourrait peut-être comprendre par là pourquoi les prières d'un être démuni sont investies d'une efficacité supérieure.

Je me rends cependant bien compte que je tourne ici autour du problème, et que je ne peux pas réussir à *ne pas le poser, à ne pas me demander* confusé-

1. Il est à peine besoin de dire que tout ceci porte sur le problème métaphysique de la prière.

ment quelle sorte de puissance peut appartenir au non-faire, à la non-technique. Nous sommes ici au cœur des problèmes que soulèvent les données chrétiennes essentielles, et en particulier la non-résistance au mal.

J'entrevois simplement ceci très confusément :

en premier lieu, nous ne sommes plus dans l'ordre des causes ou des lois ; c'est-à-dire de l'universel. L'espérance n'étant pas une cause, n'agissant pas à la façon d'un mécanisme, il est tout à fait évident que nous ne pouvons dire : « Chaque fois qu'un être pratiquera la vertu d'espérance, il arrivera telle chose » ; ceci reviendrait en effet à faire de l'espérance une technique, c'est-à-dire le contraire d'elle-même (je note en passant combien est forte la tentation de la regarder ainsi) ;

en second lieu, n'est-il pas clair dans certains cas que l'efficacité de l'espérance réside dans sa valeur *désarmante* ? Ceci au moins dans l'ordre de la non-résistance est tout à fait intelligible. En m'opposant à une force, c'est-à-dire en me plaçant sur le même terrain qu'elle, il est tout à fait certain que je tends à l'entretenir et par là même à la renforcer ; c'est le sens où il est vrai de dire que tout combat implique une sorte de connivence fondamentale entre les adversaires, une volonté commune que le combat dure ; il ne cesse d'en être ainsi qu'à partir du moment où, la guerre cessant radicalement d'être assimilable à un jeu, surgit la volonté d'anéantissement ; et d'autre part celle-ci déclenche son contraire, c'est-à-dire son identique. Ne pourrait-on pas soutenir que la volonté d'anéantissement ne se justifie pour elle-même qu'en supposant qu'elle existe

identique chez l'autre, chez l'adversaire ? qu'elle ne peut se poser que comme légitime défense ? Dès lors si elle se heurte à la non-résistance la voilà niée, la voilà désarmée...

Je m'empresse d'ajouter que j'aurais les plus grandes hésitations à tirer de ces réflexions la conclusion qu'un désarmement unilatéral est justifiable en droit ; et il faudrait voir, si on avait à examiner cette question, pourquoi le passage du métaphysique à l'empirique dans ce domaine soulève de si graves difficultés.

Il semblerait donc que l'espérance ait cette singulière vertu de placer en quelque sorte en porte à faux les puissances dont elle prétend triompher non point en les combattant, mais en les transcendant ; et d'autre part son efficacité paraît d'autant plus certaine qu'elle est liée à une faiblesse plus authentique et moins prétendue ; en d'autres termes qu'elle est moins susceptible d'être regardée comme l'hypocrite transposition d'une certaine lâcheté.

Les objections spontanées à cette manière de voir peuvent sembler presque irrésistibles. Comment, en effet, interpréter de la sorte une guérison, par exemple ?

Mais il ne faut pas oublier que les embouchures de l'espérance se situent dans le monde invisible. L'espérance n'est pas assimilable au raccourci pour piétons qu'on emprunte lorsqu'une voie est barrée et qui débouche sur cette voie au-delà de l'obstacle.

Il va de soi que toutes ces réflexions rejoignent ce que j'ai dit de l'indisponibilité. Plus un être est indisponible, moins il a de place pour l'espé-

rance ; et il faudrait ici parler de l'indisponibilité croissante du monde moderne tout entier.

Je me suis demandé cet après-midi si l'efficacité de l'espérance ne serait pas liée à la force même de la prise ontologique qu'elle suppose (ceci est fonction de ce que j'écrivais hier soir sur l'intégrité), mais il me semble que cette interprétation séduisante est quelque peu périlleuse. A la vérité, je ne vois pas encore très clair. Ce qui complique infiniment le problème, c'est que l'espérance participe manifestement du don et du mérite. Ceci sera à approfondir méthodiquement, mais je ne sais encore comment il faudra procéder.

Ce qu'il faut marquer immédiatement, c'est à quel point l'espérance déborde l'affirmation d'un « sollen » ; c'est en réalité une puissance prophétique ; elle ne porte pas sur ce qui *devrait* être, ou même sur ce qui *devra* être ; simplement elle dit : cela sera. C'est peut-être la réflexion sur l'espérance qui nous permet de saisir le plus directement ce que signifie le mot transcendance, car l'espérance est un élan, elle est un bond.

Elle implique une sorte de refus radical de supputer les possibilités, et ceci est de la plus grande importance. C'est comme si elle enveloppait à titre de postulat cette affirmation que la réalité déborde toute supputation possible, comme si elle prétendait rejoindre, à la faveur de je ne sais quelle affinité secrète, un principe caché au fond des choses, ou plutôt au fond des événements, qui se rit de ces supputations. Ici on pourrait citer d'admirables textes de Péguy et peut-être de Claudel, qui vont au fond même de ce que j'aperçois.

En ce sens, l'espérance n'est pas seulement une protestation dictée par l'amour, elle est une sorte d'appel, de recours éperdu à un allié qui est amour lui aussi. Et l'élément surnaturel qui est au fond de l'espérance se manifeste ici aussi clairement que son caractère transcendant, car la nature non éclairée par l'espérance ne peut nous apparaître que comme le lieu d'une sorte d'immense et inflexible comptabilité [1].

D'un autre côté, je me demande si on ne discerne pas ici certaines des limites de la métaphysique bergsonienne, car celle-ci ne me semble pas pouvoir faire la moindre place à ce que j'appelle l'intégrité. Pour un bergsonien, le salut est dans la liberté pure, au lieu que pour une métaphysique d'essence chrétienne, la liberté est ordonnée au salut. Je ne puis que le répéter, l'espérance archétype, c'est l'espoir du salut : mais il semble que le salut ne puisse résider que dans la contemplation. Je ne crois pas que ceci puisse être dépassé.

Ce que j'ai écrit cet après-midi sur la non-supputation des possibles me conduit à penser qu'un rapprochement doit être opéré entre l'espérance et la volonté (non point du tout le désir, bien entendu). L'espérance ne serait-elle pas une volonté dont le point d'application serait placé à l'infini ? Formule à approfondir.

De même qu'il peut y avoir une volonté mauvaise,

1. Il faudra se demander quelle sorte de science conduit au désespoir et dans quelle mesure cette science-là ne se condamne pas elle-même. Le problème science-espérance, plus fondamental encore que le problème déterminisme-liberté. Il faudra reprendre l'idée de perte, à laquelle je me suis déjà attaché autrefois. Voir comment, par essence, l'espérance plonge dans l'invisible (note du 8 décembre 1931).

on doit pouvoir concevoir une espérance démoniaque, et peut-être cette espérance est-elle l'essence même de ce que nous appelons le Démon.

Volonté, espérance, vision prophétique, tout cela se tient, tout cela est assuré dans l'être, hors de la portée d'une raison purement objective ; il me faudrait creuser maintenant la notion de démenti, l'idée d'une puissance de réfutation automatique appartenant à l'expérience en tant que telle.

L'âme n'est que par l'espérance ; l'espérance est peut-être l'étoffe même dont notre âme est faite. Ceci encore sera à creuser. Désespérer d'un être, n'est-ce pas le nier en tant qu'âme ? Désespérer de soi, n'est-ce pas se suicider par anticipation ?

22 mars 1931 (un dimanche triste).

Le temps comme percée sur la mort — sur ma mort — sur ma *perte.*

Le temps-gouffre ; vertige en présence de ce temps au fond duquel est ma mort et qui m'aspire.

25 mars.

En finir avec la notion de prescience divine qui fausse tout et rend le problème absolument insoluble ; dès le moment où la vision divine est posée comme antérieure, en quelque sens que ce soit, à l'acte libre sur lequel elle porte, la prédestination est inévitable. Mais il ne faut pas non plus parler de constatation comme le faisait hier le Père A... chez Berdiaeff. Dieu ne *constate* rien.

Ce que j'entrevois très confusément, c'est tout

d'abord que cette appréhension de mon acte par Dieu ne peut pas être posée comme une donnée objective (au sens où je dirais, par exemple : en ce moment quelqu'un capte mes paroles par T.S.F.). Elle ne peut être conçue par moi que si je suis moi-même à un certain niveau spirituel. Je vois encore mal les conséquences de ceci, mais je sens qu'elles sont importantes.

27 mars.

Substitution de la co-présence à la prescience ; mais la co-présence n'est pas susceptible d'être exprimée en langage de coexistence. Ne jamais oublier que Dieu n'est pas quelqu'un qui...

J'étais amené hier à approfondir la distinction entre penser et comprendre. N'y a-t-il pas cependant quelque chose de fallacieux dans l'idée d'une pensée qui ne serait pas compréhension ? Penser, dans ce cas, n'est-ce pas croire qu'on pense ?

On ne comprend que sur la base de ce qu'on est. Il me semble que la co-présence ne peut-être comprise que par un être placé dans une certaine situation spirituelle. Ici encore on rejoint la métaphysique du toi et la notion d'indisponiblité. Plus je suis indisponible, plus Dieu m'apparaît comme *quelqu'un qui*[1]. C'est la négation même de la co-présence. Il faudrait voir comment intervient ici, d'autre part, la mémoire en tant que fidélité (à un acte de compréhension remémoré, mais non renouvelable à volonté).

1. Il me semble que ceci met à nu les racines mêmes de l'athéisme. Le Dieu que nie l'athéisme est en effet par essence *quelqu'un qui.*

Mettre la notion d'indisponibilité en rapport avec ce que j'ai écrit naguère sur « mon corps ».

J'entendrai par corporéité la propriété qui fait que je ne puis me représenter un corps comme vivant qu'à condition de le penser comme le corps de.

La corporéité comme zone frontière entre l'être et l'avoir. Tout avoir se définit en quelque façon en fonction de *mon corps*, c'est-à-dire de quelque chose qui étant un avoir absolu cesse par là même d'être un avoir en quelque sens que ce soit. Avoir, c'est pouvoir disposer de, posséder une puissance sur : il me paraît clair que cette disposition ou cette puissance implique toujours l'interposition de l'organisme, c'est-à-dire de quelque chose dont par là même il cesse d'être vrai de dire que je puis disposer ; et le mystère métaphysique de l'indisponibilité réside peut-être essentiellement dans cette impossibilité où je suis de disposer réellement de ce qui me permet de disposer des choses. On m'objectera que je puis malgré tout disposer de mon corps puisque j'ai la possibilité physique de me tuer. Mais il est évident que cette disposition de mon corps aboutit immédiatement à l'impossibilité d'en disposer et en dernière analyse coïncide avec elle. Mon corps est quelque chose dont je ne peux disposer au sens absolu du terme qu'en le mettant dans un état tel que je n'aurai plus aucune possibilité de disposer de lui. Cette disposition absolue est donc en réalité une mise hors d'usage.

Sera-t-on tenté d'objecter que je dispose de mon corps dans la mesure, par exemple, où je me déplace ? Mais il est évident qu'en un autre sens,

dans cette mesure même, je me confie à lui, que je dépends de lui. En somme, il est clair que je tends de tout mon vouloir à instaurer des conditions telles que je puisse *penser* que je dispose de mon corps. Mais il est non moins clair qu'il y a dans ma structure même quelque chose qui s'oppose à ce que jamais puisse s'établir effectivement cette relation univoque entre mon corps et moi, cela en raison de l'espèce d'empiètement irrésistible de mon corps sur moi qui est à la base de ma condition d'homme ou de créature [1].

1. Ces remarques, que je n'ai pas, me semble-t-il, suffisamment exploitées, ouvrent selon moi des perspectives relativement nouvelles sur un ensemble de problèmes obscurs gravitant autour de ce qu'on peut appeler le miracle physique, ou plus exactement sur les connexions cachées qui lient sans doute la réalisation d'un certain degré de perfection intérieure (sainteté) et ce qui nous apparaît comme l'exercice des facultés supra-normales. Peut-être un être est-il en réalité d'autant moins esclave de son corps qu'il a moins la prétention de disposer de lui. N'est-il pas possible que cette prétention, qui apparaît comme la marque d'une puissance, soit en réalité une servitude ? Ceci entraînerait une foule de conséquences. Le problème des guérisons miraculeuses en particulier devrait être envisagé de ce point de vue. Il y aurait lieu de se demander si le fait de se remettre ou de s'abandonner ne pourrait pas avoir pour conséquence (non point fatale, bien entendu) une transformation portant sur ce que nous appelons si confusément l'union de l'âme et du corps. On peut concevoir que le malade révolté qui par définition garde la prétention de disposer de son corps comme il l'entend, mais qui est bien forcé de constater en même temps que cette prétention est ignorée par « la réalité », se trouve *ipso facto* placé dans un état d'indisponibilité même physique, infiniment plus radicale que celui qui se remet au contraire à une puissance supérieure, quelque idée qu'il se fasse d'ailleurs de cette puissance. Je veux maintenir ceci à l'état d'indication. Il serait téméraire, il serait insensé de vouloir préciser davantage, et il ne saurait être question d'admettre en effet que l'acte par lequel le malade se remet à Dieu entraîne automatiquement une modification heureuse de son état. S'il en était ainsi, cet acte d'abandon perdrait son caractère propre ; bien plus, devenant un procédé, il se changerait en son contraire. Mais n'apercevons-nous pas ici comment s'effectue la mystérieuse jonction de la liberté et de la grâce ? (Note d'août 1934.)

30 mars.

Réfléchi ce matin sur l'avoir. Il me semble évident que l'avoir implique toujours l'obscure notion d'une assimilation (je n'ai que quelque chose qui a été fait mien, de quelque façon que ce soit), et par là, d'une référence à un passé. D'autre part, nous ne pouvons pas ne pas lier l'avoir à une idée de contenant ; seulement il faut bien voir que ce n'est pas le contenant qui a. C'est le sujet en tant que comportant un contenant, et ceci est d'ailleurs presque imprécisable. A la racine de l'avoir, il y a donc un certain immédiat qui fait participer « quelque chose » à sa propre immédiateté. En somme, il me semble que ce que j'ai appelé hier la corporéité est enveloppée dans l'avoir — d'autant que la corporéité implique ce qu'on peut appeler l'historicité. Un corps est une histoire, ou plus exactement l'aboutissement, la fixation d'une histoire. Je ne puis donc dire que j'ai un corps, du moins à proprement parler, mais la mystérieuse relation qui m'unit à mon corps est à la racine de toutes mes possibilités d'avoir.

J'ai le sentiment qu'il y a beaucoup à tirer de là en ce qui concerne les problèmes infiniment plus concrets sur lesquels j'ai réfléchi dans ces derniers temps, en raison de la connexion entre l'indisponibilité et l'avoir. L'avoir comme indice d'une indisponibilité possible. Le mort comme celui qui n'a plus rien (du moins si nous prenons le mot avoir dans ses acceptions spécifiables). Tentation de penser que n'avoir plus rien c'est n'être plus rien ; et

de fait la pente de la vie naturelle, c'est de tendre à s'identifier avec ce qu'on a ; par là la catégorie ontologique tend à s'anéantir. Mais la réalité du sacrifice est là pour nous prouver en quelque sorte en fait la possibilité pour l'être de s'affirmer comme transcendant à l'avoir. Là est la signification la plus profonde du martyre en tant que témoignage ; il *est* le témoignage.

Cette réflexion que j'ai faite ce soir me semble capitale ; elle permet d'appréhender le problème ontologique de la façon la plus concrète. Mais encore faut-il marquer que cette négation de l'avoir, ou plus exactement de la corrélation entre l'avoir et l'être n'est pas séparable d'une affirmation à laquelle elle se suspend. Ici ne je vois plus aussi clair et je m'arrête.

Ce que j'ai aperçu en tout cas, c'est l'identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'être ; la nécessité surtout, pour une philosophie concrète, de reconnaître qu'il y a là un seul et même chemin. J'ajoute que là apparaît la signification de l'épreuve humaine, en particulier de la maladie et de la mort, et sa portée ontologique. Seulement il est de l'essence de cette épreuve de pouvoir être méconnue ; elle est un appel à une puissance d'interprétation ou d'assimilation qui coïncide avec la liberté elle-même [1].

1. Je crois devoir noter ici l'accord fondamental entre ces vues et celles de Jaspers que je ne connaissais pas en 1931 (note d'août 1934).

31 mars.

Souffrir, ne serait-ce pas être atteint dans ce qu'on a, pour autant que ce qu'on a est devenu constitutif de ce qu'on est ? La souffrance physique comme prototype ou comme racine de toute souffrance.

En rentrant de promenade je me demandais ce que signifie avoir une idée. Il me semble qu'il y a là une difficulté. Mais je pense que même ici il s'agit d'une sorte de greffe sur quelque chose qui croît (greffe exprime bien mieux ce que je veux dire qu'intégration) ; cet être en croissance tendant, sinon à se représenter lui-même comme un contenant, tout au moins à s'apparaître comme doté d'un contenant.

Mais ne peut-on penser que la corporéité n'est pas nécessairement impliquée dans la réalité de ce « croissant » ou de ce « vivant ». L'*avoir absolu* qui porte sur le corps (et qui entre parenthèses n'est nullement un avoir), conditionne-t-il effectivement un avoir spirituel comme celui auquel je viens de faire allusion ? C'est ce que je ne discerne pas encore clairement, ou plutôt je n'arrive pas à poser la question en des termes qui me paraissent à moi-même pleinement intelligibles. Il me semble pourtant que je retrouve en somme le problème de l'attention fondamentale qui m'a tant occupé autrefois.

Ce que je vois, c'est que le privilège ou la primauté que j'attribue à mon équipement mental et à ce qui en fait partie est conçu — ou imaginé — par analogie avec le privilège fondamental et impensable qui distingue mon corps en tant que mien ;

c'est de ce privilège que participent indirectement mes idées en tant que miennes.

Y aurait-il un sens à dire que l'avoir et l'être sont comme des concentrations essentielles de l'espace et du temps ? Je n'en suis pas sûr.

7 avril.

Je ne suivrai pas ce chemin.

Ce que je vois clairement, c'est que c'est toujours par l'avoir que je donne prise à la souffrance ; mais ne serait-ce pas parce que l'avoir c'est en réalité la multiplicité ? Un être totalement simplifié, c'est-à-dire entièrement un, ne saurait être sujet au pâtir [1]. Mais cette simplicité absolue doit-elle être réalisée ? Il me semble qu'il peut y avoir là une

1. C'est là une vérité qui n'a été ignorée par aucun des grands métaphysiciens du passé ; mais elle peut recouvrir de dangereuses équivoques. Il est trop clair, en effet, qu'il existe une zone qui est en deçà du pâtir. On peut se représenter ou plus exactement concevoir un être trop rudimentaire, trop essentiellement indifférencié pour pouvoir souffrir. Seulement serait-ce encore un *être ?* Il est évident, selon moi, que l'état auquel les sagesses de tous les temps et de tous les pays nous invitent à nous élever n'a, en réalité, rien de commun avec cette unité-là. La différence est au fond la même qu'entre l'Un et la matière chez Plotin. Mais comme le langage est foncièrement impropre à mettre en lumière cette différence, pour cette raison très simple qu'il appartient au domaine de la pensée discursive, on risque toujours de commettre ici une confusion dont les conséquences sont incalculables ; et si je suis tout à fait sincère, je suis obligé de reconnaître que je ne peux pas m'empêcher de me demander si elle ne vicie pas malgré tout à quelque degré un certain type d'ascétisme. Il y a là un ensemble de questions qu'il faudrait aborder avec intrépidité en faisant table rase de toutes les formules traditionnelles. On ne doit jamais perdre de vue que le salut ne peut être que dans la plénitude, étant bien entendu d'ailleurs qu'une certaine opulence, sous quelque forme qu'elle se présente, bien loin de nous y acheminer nous en éloigne. Seulement le problème est de traverser la multiplicité pour la transcender, non point du tout de l'éluder (note d'août 1934).

fausse mystique et une source de très graves difficultés.

8 avril.

La métaphysique comme exorcisation du désespoir.

Il y a évidemment une philosophie qui prétend exorciser en même temps l'espoir et le désespoir : le spinozisme. Je lui reproche notamment une méconnaissance radicale de la structure temporelle de l'existence humaine. Sur ce plan, la position bergsonienne paraît inexpugnable.

Je me disais, ce soir, qu'il y aurait lieu de réfléchir sur le besoin d'une évaluation absolue, le besoin d'être jugé (cf. la conclusion d'*Un homme de Dieu*).

10 avril.

Vu nettement ce matin la nécessité de substituer la question : suis-je ma vie ? à la question : suis-je mon corps ? Mon corps immobilisé n'est que mon cadavre. Mon cadavre, c'est par essence même ce que je ne suis pas, ce que je ne puis pas être (c'est ce qu'on veut dire quand on déclare, à propos d'un mort, qu'il n'est plus). D'autre part lorsque je pose que j'ai un corps, il est clair que je tends précisément à immobiliser en quelque manière ce corps et comme à le dévitaliser ; et je me demande en ce moment si l'avoir en tant qu'avoir n'implique pas toujours à quelque degré une dévitalisation de cet ordre, pré-

cisément dans la mesure où il correspond à un asservissement naissant.

La difficulté c'est de comprendre comment il peut être métaphysiquement faux d'affirmer que *je suis ma vie*, sans qu'il soit légitime de conclure de là que *j'ai ma vie*, que *j'ai une vie*. On rejoint ici, je crois, mes réflexions du 27 mars dernier. Je ne puis disposer absolument parlant, ne disons plus de mon corps, mais de ma vie, qu'en me mettant dans des conditions telles que je ne pourrai plus en disposer jamais : c'est le moment de l'irrévocabilité. Et ceci qui est d'une évidence saisissante pour le suicide ou pour le sacrifice de la vie, est vrai en réalité pour tout acte quel qu'il soit.

Mais cette notion d'irrévocabilité demanderait à être creusée et enrichie, faute de quoi la différence entre le suicide et le sacrifice demeure inintelligible et même impensable ; cette différence tient tout entière dans l'espérance. Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de sacrifice sans espérance, et un sacrifice qui exclurait l'espérance serait un suicide. Ici se pose la question du désintéressement. Mais il s'agit de savoir s'il est légitime d'identifier désintéressement et désespoir. On prétendra certainement, il est vrai, que là où j'espère *pour moi*, il ne peut être question de désintéressement, mais seulement là où mon espérance porte sur un ordre ou sur une cause au bénéfice desquels je me supprime. Seulement, il convient de se demander si la signification de ce *pour moi* est aussi claire qu'il le semble, ou plutôt qu'on l'admet spontanément. Et ici, il faudrait procéder en effet un peu comme je l'ai fait dans mes réflexions du 15 mars : il y aurait lieu de chercher

quelle est la nature de cet espoir *pour soi*, et plus profondément, de ce *pour soi* qui subsiste au cœur du sacrifice [1].

1. Le révolutionnaire qui consent à périr pour la révolution ou pour le parti, etc., s'identifie à cela même pourquoi il donne sa vie. C'est le parti ou la révolution qui est pour lui, dans cette mesure « plus moi-même que moi-même ». C'est cette adhésion, cette identification qui est au cœur de son acte et lui confère un sens. On dira : « Mais il n'a pas la prétention de *voir* le succès de la cause à laquelle il se sacrifie, d'en *jouir*, et par conséquent d'en profiter ; il renonce donc à toute récompense, à toute rémunération. Au lieu que le chrétien, par exemple, s'imagine qu'il sera lui-même personnellement associé à la victoire qu'il contribue à préparer, qu'il en sera donc en quelque façon le bénéficiaire. On ne peut donc parler de désintéressement dans son cas. »

Mais le tout est de savoir quelle valeur précise il y a lieu de conférer à l'acte par lequel, anticipant ce que j'appelle mon propre anéantissement, je m'attache cependant à préparer un état de choses qui lui sera consécutif et dont je déclare que je ne jouirai pas. Ici il semble bien que les illusions et les erreurs foisonnent. Je n'en jouirai pas, dis-je ; tout de même en quelque façon j'en jouis par avance, j'anticipe cette jouissance au moins autant que ma propre destruction ; bien plus, il se peut que ce soit cette jouissance et elle seule que j'anticipe ; car ma destruction en tant que telle n'est que néant et dans cette mesure n'est pas *anticipable*. Bien plus, l'idée que je ne serai plus peut augmenter ma jouissance, la doubler d'un élément de fierté, de vanité qui donne à cette jouissance quelque chose de plus poignant. Or, ce qui importe ici, c'est justement mon *état actuel*, non pas du tout la question de savoir si en fait je survivrai ou non. De ce point de vue il m'apparaît que ce désintéressement tant vanté comporte un élément d'orgueil qui peut-être le vicie, de défi plus exactement. Cette réalité hostile qui m'anéantira, je la nargue, et d'autre part je prétends contribuer moi-même à la façonner. Contrairement à ce que l'on croit bien souvent, il n'y a pas d'attitude moins humble que celle-là, et qui implique une plus hautaine prétention.

On reviendra sans doute à la charge en déclarant que le révolutionnaire, par exemple, qui ne croit pas à sa propre immortalité, reconnaît *ipso facto* que lui-même n'est pas important, que sa personne n'est pas importante. Mais il n'y a là en réalité, je pense, qu'un déplacement de ce que j'appellerai son centre de gravité moral. La cause à laquelle il s'immole en tant que cause n'est elle-même qu'un élément porté à l'absolu de sa propre personnalité.

On dira encore : « Le sacrifice qui est dicté par l'espoir d'une récompense, dans cette mesure n'est pas un sacrifice. » C'est évident. Mais quelle psychologie rudimentaire et fausse que celle qui

12 avril.

Je reprends en ce moment mon idée de l'enjeu ontologique, de la vie comme comportant un certain enjeu qui, lui, n'appartient pas à l'ordre de la vie. Il est évident qu'il y a un certain type d'expérience qui ne saurait en aucune façon confirmer

se représente le sacrifice du croyant comme conséquence d'un calcul ! Il est comme porté par un courant d'espoir et d'amour. Mais ceci ne diminue en rien sa valeur, loin de là ; et l'on ne peut soutenir le contraire que si l'on demeure attaché à un formalisme moral hyperkantien qui irait jusqu'à éliminer les postulats de la raison pratique. Tout nous incite au reste à penser que là où n'intervient ni l'amour de Dieu, ni l'amour du prochain, ce qui joue en réalité, c'est l'amour de soi ; c'est une certaine prétention fondamentale à laquelle on ne voit aucune raison d'accorder une valeur intrinsèque. Je reconnais d'ailleurs volontiers que certains écrivains religieux ont pu contribuer involontairement à obscurcir ces idées essentielles en paraissant instaurer une comptabilité des mérites qui n'irait à rien moins qu'à ruiner l'idée de sacrifice prise dans sa pureté, c'est-à-dire en tant que consécration. Je pense que c'est en partant de l'expérience de l'*âme consacrée* qu'on peut arriver à dissiper ces malentendus séculaires. On s'aperçoit alors que l'âme consacrée est en même temps habitée par une espérance invincible ; elle aspire à entrer avec son Dieu dans une intimité toujours plus grande, toujours plus complète : certes, elle n'a aucune raison, bien au contraire, de penser qu'il puisse y avoir pour elle un mérite quelconque à combattre en elle-même cette aspiration. Justement parce qu'elle se connaît comme dépourvue de valeur intrinsèque, parce qu'elle sait qu'elle détient de Dieu tout ce qu'il y a en elle de positif — en se dépréciant, c'est ce don de Dieu qu'elle déprécie, et par là elle se rend coupable de la pire ingratitude. Quelle valeur présenterait le fait, pour un fils, de se refuser à se croire aimé de son père ? L'erreur commence ici à partir du moment où la créature s'attribue des droits, où elle se traite comme créancière. Il y a là plus qu'une altération, une perversion radicale. Seulement n'oublions pas que l'incroyant se pense, lui aussi, bien souvent comme créancier en face d'un Dieu insolvable, et ceci est autrement grave.

Il y a là, il me semble, les éléments d'une critériologie qui permet de reconnaître si la foi en l'immortalité présente ou non une valeur religieuse : il s'agit uniquement de savoir si elle se présente comme un acte d'espérance et d'amour, ou comme une revendication qui prend sa racine dans l'attachement à soi-même (note d'août 1934).

cette notion. Il est de l'essence de cet enjeu de pouvoir être nié ; mais il y aura lieu de se demander quel est le sens de cette négation elle-même.

Cet enjeu, il me plaît de le désigner sous le nom d'âme. Il est de l'essence de l'âme ainsi conçue de pouvoir être sauvée ou perdue, précisément en tant qu'elle est un enjeu. Ceci est remarquable, et évidemment lié au fait que l'âme n'est pas un objet, et ne peut pas du tout être regardée comme telle. Car le fait pour un objet d'être perdu ou conservé (sauvé ici n'a pas de sens) reste contingent par rapport à sa nature propre : celle-ci peut être considérée comme inaffectée par le fait que l'objet est ou non perdu (par exemple un bijou).

Mettre ceci en connexion avec ce que j'ai écrit sur l'avoir.

D'une part mon âme m'apparaît comme ce à quoi la relation (?) impliquée dans le fait d'avoir convient le moins : elle est ce qu'il y a au monde de moins assimilable à une possession.

D'autre part la perte possible est comme l'envers ou la contrepartie funeste de toute possession.

Mais il semblerait alors que l'âme soit ce qui peut le moins être perdu.

Cette contradiction apparente permet en réalité de déceler une ambiguïté qui est liée à la notion même de perte. Ne pourrait-on pas dire qu'il y a une perte sur le plan de l'être [1] (c'est en ce sens et sur

1. La perte sur le plan de l'être, c'est à proprement parler la perdition. Il faut cependant reconnaître que cette distinction ne rend pas pleinement compte de la réalité qui est ici étrangement complexe. Sans doute faudrait-il se référer, pour y voir plus clair, aux indications que j'ai données sur l'intégrité à propos de l'espérance. Celle-ci, on ne saurait trop le répéter, ne peut prendre racine

ce plan que l'âme peut être perdue) et une perte sur le plan de l'avoir qui est liée à la nature même des objets ? Mais en même temps il faut voir, et ceci est capital, que toute perte dans l'ordre de l'avoir constitue une menace pour ce que j'ai appelé l'âme et risque de se transmuer en une perte sur le plan de l'être : on retrouve ici le problème du désespoir et ce que j'ai écrit sur la mort (30 mars).

Ma vie. Le fait qu'elle peut m'apparaître littéralement dénuée de sens fait partie intégrante de sa structure. Elle m'apparaît alors comme accident pur. Mais qu'est-ce donc que ce moi qui se trouve incompréhensiblement doté de cette existence absurde, doté de quelque chose qui est le contraire même d'un don ? Il est irrésistiblement conduit à se nier ; cette vie n'a pu être donnée par personne,

que là où la perte est possible, et il est on ne peut plus instructif de noter qu'il n'y a pas à cet égard de distinction à faire entre l'ordre de la vie proprement dite et celui de l'âme. Il est aussi légitime d'espérer la guérison d'un malade que le retour de l'enfant prodigue. Ici et à l'espoir s'attache à la restauration d'un certain ordre accidentellement bouleversé. On peut aller plus loin : il y a un sens où même la récupération d'une chose perdue peut donner lieu à l'espérance. Il est cependant bien visible qu'il y a ici comme un dégradé qui va de l'espérance la plus fervente, la plus enracinée en Dieu à l'espérance la plus égoïste et la plus superstitieuse ; et il serait extrêmement intéressant de suivre en quelque sorte le tracé de cette dégradation. On verrait clairement, en suivant ce chemin, que plus la perte porte sur l'avoir, plus la protestation qu'elle suscite présente le caractère d'une revendication, et du même coup moins l'attitude de celui qui dresse cette protestation, qui émet cette revendication coïncide avec l'espérance à l'état pur telle que je l'ai définie. Il se pourrait en somme que l'espérance authentique consistât toujours à attendre une certaine grâce d'une puissance dont on ne se précise pas nécessairement à soi-même la nature, mais à la munificence de laquelle on ne juge pas pouvoir assigner de limites. C'est sur le sentiment de cette puissance bénéfique que l'espérance est centrée au lieu que l'esprit de revendication gravite par définition autour de la conscience de soi et de son dû (note d'août 1934).

elle n'est même en réalité celle de — personne. Sans doute ce nihilisme radical n'est-il qu'une position limite, une position bien difficile à tenir et qui implique une sorte d'héroïsme : mais ici nous nous trouvons en pleine contradiction, car cet héroïsme, s'il est éprouvé et reconnu comme tel, restaure du même coup le sujet, et en même temps il restitue à l'existence cette signification qui lui était déniée ; elle présente en effet au moins cette valeur de servir de tremplin à la conscience qui la nie. Il faut donc, pour que la position initiale soit maintenue, qu'elle ne s'explicite pas pour elle-même, qu'elle se réduise à une auto-anesthésie qui pourra prendre *in concreto* les formes les plus différentes, mais en réalité, quant à ses caractères essentiels, demeure identique à elle-même.

On objectera que refuser de donner à la vie un enjeu n'est pas nécessairement sombrer dans cet état d'anesthésie et comme de passivité volontaire. Mais c'est tout au moins, précisément parce qu'on la traite comme un absolu (comme quelque chose qui n'est pas rapport à rien d'autre), se reconnaître le droit de s'en délivrer si certaines conditions ne sont pas réalisées. Ici les données se compliquent considérablement. La vie est en réalité identifiée à la conscience d'une certaine plénitude, d'un certain épanouissement. Là où cette plénitude, cet épanouissement ne peuvent se produire, cette vie perd sa justification immanente. Je suis fondé à admettre que je n'ai qu'à me supprimer. Qu'est-ce que ce je ? C'est ma vie, ma vie cette fois dressée contre elle-même et qui possède le singulier privilège de se nier. Il suit de là, semble-t-il, que la pensée du suicide

est installée au cœur même d'une vie qui se pense et se veut sans enjeu (exactement de la même manière que le divorce est en quelque sorte réformé au sein d'une union qui n'implique aucun vœu, et n'a été conclue devant personne, et je crois que ce rapprochement pourrait être poussé très loin [1]).

Il n'y a pas à espérer trouver là même l'amorce d'une réfutation purement logique de la thèse des partisans du suicide. Rien ne nous contraindra à penser l'enjeu ; rien objectivement ne viendra nous empêcher de nous tuer. Nous sommes ici à la racine commune de la liberté et de la foi.

9 décembre 1931.

Je reviens au problème de l'espérance. Il me semble que les conditions de possibilité de l'espérance coïncident rigoureusement avec celles du désespoir. La mort comme tremplin d'une espérance absolue. Un monde où la mort ferait défaut serait un monde où l'espérance n'existerait qu'à l'état larvé.

1. Je persiste à penser que ce rapprochement peut être poussé très loin et qu'il est de nature à éclairer le sens de la notion chrétienne de l'indissolubilité du mariage. Peut-être, en méditant sur cette connexion, serait-on amené à mettre en lumière le fait que pour une métaphysique de la liberté et de la fidélité, le lien conjugal possède une réalité proprement substantielle, comme ce que nous appelons l'union du corps et de l'âme. Pour être tout à fait sincère je dois cependant reconnaître que cette façon de penser me cause quelque inquiétude et que j'arrive mal à concilier ce que je serais tenté d'appeler les leçons de l'expérience avec des exigences d'ordre métaphysico-théologique (note d'août 1934).

10 décembre 1931.

J'écrivais hier à L... après avoir lu son remarquable examen de l'idéalisme : l'espérance est au désir ce que la patience est à la passivité. Cela me semble très important. La patience : je pensais ce matin à celle du savant. Mais ne tend-elle pas à ressembler à celle du chasseur ? Idée d'une vérité-proie, d'une vérité que l'on conquiert. Au fond le problème métaphysique de la vérité n'est-il pas de savoir s'il n'y a pas dans la vérité quelque chose qui refuse de se prêter à l'espèce d'asservissement auquel nous tendons à la réduire ?

Conversation avec M... infiniment profitable. Il me conseille de voir le livre de Job et propose une singulière interprétation de l'Ecclésiaste (sagesse signalée par Dieu comme possible *si...*). Il m'a cité cettre phrase de Cajetan : « *Spero Deum non propter me, sed mihi.* »

Je disais que l'espérance, donnée purement chrétienne, enveloppe une notion de l'éternité toute différente de celle qu'implique au contraire la sagesse du « *nec spe nec metu* ». M... me conseille aussi de voir la notion d'espérance chez saint Jean de la Croix, il ne transcende pas l'espérance comme je le craignais. J'ai indiqué mon souci de marquer comment la prophétie n'est possible que sur un terrain qui est celui de l'espérance et non de la science ; racine commune à l'espérance et à la prophétie : la foi.

Je pensais tout à l'heure en rentrant aux formes grossières de l'espérance : espérer gagner le gros lot.

Importance de la notion de loterie et de celle d'assurance au sens technique du terme ; prétention de se garantir contre le hasard (traité réellement comme un *élément,* comme le froid ou la chaleur). Il faudrait voir aussi comment l'espérance prend corps dans la prière.

Je disais à M... « Considérées du dehors, la patience se réduit à la passivité, et l'espérance au désir. » Je disais aussi : « L'espérance peut soit se pervertir, soit se vider de son contenu ou s'appauvrir de ses références ontologiques. »

Problème que j'aperçois en ce moment : ne pourrait-on pas m'objecter que l'espérance est une donnée vitale liée à la vie comme telle ? La réponse consisterait, je pense, à montrer que s'il en est ainsi, c'est dans la mesure où la vie est elle-même prise ontologiquement. Ceci est d'ailleurs difficile ; c'est encore une question qu'il faudra poser. Entre la vie et l'espérance, c'est, me semble-t-il, l'âme elle-même qui s'intercale[1].

5 octobre 1932.

Relu mes remarques sur la valeur de la vie et le problème ontologique et sur l'être comme lieu de la fidélité. Là est le centre de tout mon déve-

1. Voir le commentaire de la note du 12 avril 1931. Je pense que nous ne pouvons pas ne pas conférer à la vie un indice « animique » (le mot est très mauvais, mais je n'en vois pas d'autre) là où il s'agit d'un être traité ou appréhendé comme « toi ». En dissociant la vie et l'âme, nous tendrions inévitablement à le convertir en essence, ce qui serait encore une façon subtile de le trahir. (*Cf.* la phrase d'Antoine dans *le Mort de Demain* : « Aimer un être, c'est lui dire : Toi, tu ne mourras pas. » (note d'août 1934).

loppement métaphysique récent. La donnée fondamentale est ici le fait que je puis prendre position en face de la vie considérée globalement, que je puis la refuser, que je puis désespérer. Et ici je crois qu'il faut entièrement répudier l'interprétation d'après laquelle c'est la vie elle-même qui en moi se nie ou se refuse. Interprétation gratuite, peut-être dénuée de sens. S'en tenir, au moins pour commencer, à ce qui m'est donné : j'évalue la vie. C'est au fond dans ce domaine et non dans celui de la connaissance que le sujet se pose en face de l'objet. J'ajoute qu'en réalité il n'y a pas là un acte séparé qui pourrait se greffer ou non sur la vie. Vivre, pour l'homme, c'est accepter la vie, dire oui à la vie ; ou bien au contraire se vouer lui-même à l'état de guerre intérieure lorsqu'en apparence il agit comme s'il acceptait quelque chose qu'au fond de lui-même il refuse ou croit refuser. Il faudrait relier ceci à ce que j'ai écrit ailleurs sur l'existence.

Possibilité du désespoir liée à la liberté. Il est de l'essence de la liberté de pouvoir s'exercer en se trahissant. Rien d'extérieur à nous ne peut fermer la porte au désespoir. La voie est ouverte ; on peut encore dire que la structure du monde est telle que le désespoir absolu y paraît possible. Continuellement des événements se produisent qui nous conseillent, dirait-on, de nous y engouffrer. Ceci capital.

La fidélité comme reconnaissance d'un permanent. On est ici au-delà de l'opposition de l'intelligence et du sentiment. Reconnaissance d'Ulysse par Eumée, du Christ par les pèlerins d'Emmaüs. etc. Idée d'une permanence ontologique — per-

manence de ce qui dure et qui implique l'histoire, par opposition à la permanence d'une essence ou d'un arrangement formel.

Le témoignage comme origine. L'Eglise comme témoignage perpétué, comme fidélité.

6 octobre.

Il est de l'essence de l'être auquel va ma fidélité de pouvoir être non seulement trahi, mais affecté en quelque manière par ma trahison. La fidélité comme témoignage perpétué ; mais il est de l'essence du témoignage de pouvoir être effacé, oblitéré. Se demander comment cette oblitération peut se produire. Idée que le témoignage est périmé, qu'il ne correspond plus à la réalité.

L'être comme attesté. Les sens comme témoins — ceci capital et neuf, me semble-t-il ; systématiquement méconnu par l'idéalisme.

7 octobre.

Intervention de la réflexion : l'objet auquel je me suis voué vaut-il que je me consacre à lui ? Valeur respective des causes.

Idée d'une fidélité créatrice, d'une fidélité qui ne sauvegarde qu'en créant. Se demander si sa puissance créatrice n'est pas proportionnée à sa valeur ontologique.

Il n'y a de fidélité qu'envers une personne, non point envers une idée ou un idéal. Une fidélité absolue enveloppe une personne absolue. Se demander si une fidélité absolue envers une créature ne

suppose pas Celui devant qui je me lie (sacrement du mariage par exemple).

Ce n'est pas assez de dire que nous vivons dans un monde où la trahison est possible à tout moment et sous toutes les formes : trahison de tous par tous et de chacun par lui-même. Je le repète : cette trahison, il semble que la structure même de notre monde nous la recommande. Le spectacle de la mort comme invitation perpétuelle au reniement. L'essence de notre monde est peut-être trahison. Mais d'autre part, de cette trahison, ne nous instituons-nous pas les complices en la proclamant ?

La mémoire comme indice ontologique[1]. Liée au témoignage. L'essence de l'homme ne serait-elle pas d'être un être qui peut témoigner ?

Le problème du fondement métaphysique du témoignage évidemment un des plus centraux qui soient. Non élucidé. « J'étais présent, j'affirme que j'étais présent. » L'histoire tout entière fonction du témoignage qu'elle prolonge ; en ce sens enracinée dans le religieux.

J'ai entrevu beaucoup d'autres choses tout à l'heure en circulant entre le Panthéon et le boulevard Raspail. Impression de singulière fécondité.

Je pensais aussi au rite comme rythmant la fidélité, et à la trahison qui s'embusque au sein même de la pratique sous la forme de l'accoutumance. Ceci rejoint ce que je notais ce matin sur la fidélité créatrice. N'est-ce point là au surplus la définition même de la sainteté ?

1. La télépathie ne serait-elle pas par rapport à l'espace, ce que la mémoire est au temps ? Peu importe qu'elle ne surgisse que par éclairs.

J'entrevoyais également le sens profond du culte des morts entendu comme refus de trahir celui qui a été en le traitant simplement comme n'étant plus. Protestation active contre un certain jeu d'apparences auquel on refuse de céder ou de se prêter totalement. Dire : « ils ne sont plus », c'est non seulement les renier, mais se renier soi-même, et peut-être *renier* absolument parlant.

J'apercevais enfin la possibilité d'une réflexion sur l'idée même de preuve de l'existence de Dieu, à propos des preuves thomistes. C'est un fait qu'elles ne sont pas universellement convaincantes. Comment expliquer cette inefficacité partielle ? Elles supposent qu'on s'est préalablement établi en Dieu, et consistent au fond à ramener au niveau de la pensée discursive un acte tout différent. Ce ne sont pas, je crois, des chemins, mais des faux chemins comme il y a de fausses fenêtres.

Je me demandais en pensant à tout cela si mon instrument de pensée ne serait pas une intuition réflexive dont il faudrait préciser la nature.

Peut-être vivons-nous à une époque privilégiée au point de vue religieux, en ce que la trahison dont le monde est le siège est maintenant manifeste. Les illusions centrales du XIX^e^ siècle sont maintenant dissipées.

8 octobre.

L'expression *intuition réflexive* n'est certes pas heureuse. Mais voici ce que je veux dire. Il me semble que je suis tenu d'admettre que je suis — disons à un certain niveau de moi-même — en face

de l'Etre ; en un sens je le vois — en un autre je ne puis dire que je le vois puisque je ne me saisis pas comme le voyant. Cette intuition ne se réfléchit pas et ne peut pas se réfléchir directement. Mais elle illumine en se retournant sur lui tout un monde de pensées qu'elle transcende. Métaphysiquement parlant, je ne vois pas qu'on puisse rendre compte autrement de la foi. Cela me semble du reste très près des Alexandrins, mais ceci serait à vérifier. Je pense qu'à la racine de toute fidélité il existe une intuition de cette sorte — mais dont la réalité peut toujours être remise en question. Je puis toujours dire : « oui, j'ai *cru* voir, mais je me suis trompé... »

Très préoccupé du problème du témoignage. La zone du témoignage ne coïncide-t-elle pas avec celle de l'expérience *at large* ? Nous tendons aujourd'hui à minimiser le témoignage et à n'y voir que l'énoncé plus ou moins correct d'un *Erlebniss*. Mais si le témoignage n'est que cela, il n'est rien ; il est impossible ; car rien absolument ne peut garantir que l'*Erlebniss* soit susceptible de se survivre et de se confirmer. Ceci rejoint ce que j'écrivais hier sur le monde comme lieu de la trahison (consciente ou non) et se connaissant de plus en plus comme tel.

9 octobre.

Possibilité pour la réflexion pure de s'attaquer globalement au témoignage et de prétendre qu'un témoignage valable ne peut être réellement produit. Il est de l'essence d'un témoignage quelconque de pouvoir être révoqué en doute. Tentation d'étendre cette suspicion à tout témoignage possible, au témoi-

gnage en soi. Cette procédure est-elle justifiable en droit ? Elle ne l'est que si nous sommes en mesure de définir *a priori* les conditions que *devrait* remplir un témoignage pour pouvoir être reconnu valable — et montrer ensuite que ces conditions ne sont pas réalisées ou à tout le moins qu'on ne peut démontrer qu'elles le soient. Mais ici comme pour le doute existentiel il ne peut s'agir que d'une dévaluation principielle et de la mémoire et de toute traduction conceptuelle portant sur cet *Erlebniss* en soi indicible.

Ne serait-il pas de l'essence de ce qui est ontologique de ne pouvoir être qu'attesté ?

Seulement l'attestation doit se penser elle-même ; elle ne peut se justifier qu'au sein de l'être et par rapport à lui. Dans un monde où l'*Erlebniss* est tout, dans un monde de purs instants, elle se supprime ; mais alors comment est-elle possible à titre d'apparence ?

10 octobre.

L'attestation est personnelle, elle met en jeu la personnalité, mais est en même temps tournée vers l'être, et cette tension entre le personnel et l'ontologique la caractérise.

Il y a pourtant dans tout cela quelque chose qui ne me satisfait pas et que je n'arrive pas encore à me formuler à moi-même. Ce que je vois nettement, c'est que par opposition complète à ce qui semble être l'attitude d'un Grisebach, je vois dans la mémoire un aspect essentiel de l'affirmation ontolo-

gique. Combien à cet égard je me sens plus proche de Bergson — et d'ailleurs de saint Augustin. Chez Bergson, que devient le témoignage ? Sans doute est-il une consécration. Mais la notion même de consécration est ambiguë, et il faudrait se garder de l'interpréter dans un sens pragmatiste.

Noter qu'attester signifie non seulement témoigner, mais prendre à témoin. Il y a là une relation triadique essentielle. Cela va dans le sens du *Journal Métaphysique.*

22 octobre.

Position du mystère ontologique ; ses approches concrètes.

C'est ainsi que je compte intituler ma communication à la société philosophique de Marseille. L'expression mystère de l'être, mystère ontologique par opposition à problème de l'être, à problème ontologique m'est venue brusquement ces jours-ci. Elle m'a illuminé.

La pensée métaphysique comme réflexion braquée sur un mystère.

Mais il est de l'essence d'un mystère d'être reconnu ; la réflexion métaphysique suppose cette reconnaissance qui n'est pas de son ressort.

Distinction du mystérieux et du problématique. Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si

dans cette zone la distinction de l'*en moi* et du *devant moi* perdait sa signification.

Le naturel : la zone du naturel coïncide avec celle du problématique. Tentation de convertir le mystère en problème.

Coïncidence du mystérieux et de l'ontologique. Il y a un mystère de la connaissance qui est d'ordre ontologique (Maritain l'a bien vu), mais l'épistémologiste l'ignore, se doit de l'ignorer et le transforme en problème.

Exemple typique : le « problème du mal » ; je traite le mal comme un accident survenu à une certaine machine qui est l'univers même, mais devant laquelle je me suppose placé. Par là je me traite non seulement comme indemne de cette maladie ou de cette infirmité, mais comme extérieur à l'univers que je prétends reconstituer au moins idéalement dans son intégrité.

Mais quel accès puis-je avoir à l'ontologique comme tel ? La notion même d'accès est ici évidemment inapplicable. Elle n'a de sens qu'au sein d'une problématique. Un certain lieu étant préalablement repéré, comment puis-je y accéder ? Impossibilité de traiter l'être de cette façon.

Présence et mystère : à creuser.

Préordination par rapport à une révélation. Au lieu que dans un monde relevant d'une problématique la révélation apparaît comme surérogatoire.

De la définition de la pensée métaphysique comme réflexion braquée sur un mystère, il suit qu'un progrès de cette pensée n'est pas réellement concevable. Il n'y a de progrès que dans le problématique.

D'autre part le propre des problèmes est de se détailler. Le mystère est au contraire ce qui ne se détaille pas.

29 octobre.

Une première question d'ordre phénoménologique : à quoi tient la méfiance presque insurmontable qu'éveille chez la plupart des esprits, même les plus enclins à la métaphysique, toute recherche portant sur l'être ? Je doute qu'il faille répondre en invoquant l'emprise persistante du kantisme sur les intelligences ; elle a en effet singulièrement diminué. Le bergsonisme à vrai dire a agi ici dans le même sens que le kantisme. Mais je pense que nous nous trouvons en présence d'un sentiment qui, d'ordinaire, serait incapable de se formuler, mais que je tenterai de traduire en disant que nous avons de plus en plus la conviction qu'à la rigueur il n'y a pas de problème ou de problématique de l'être ; et je pense qu'il suffirait d'approfondir l'idée même de problème pour s'en convaincre. Ce qui gêne ici considérablement, c'est le fait que nous avons pris l'exécrable habitude de considérer les problèmes en eux-mêmes, c'est-à-dire abstraction faite de la manière dont leur rencontre vient s'insérer dans la trame même de la vie. A cet égard les savants sont privilégiés. Un problème scientifique se pose à un moment donné de la recherche, c'est quelque chose contre quoi l'esprit vient buter comme un pied sur une pierre. Il n'y a pas de problème qui n'implique la rupture provisoire d'une certaine continuité qu'il s'agit pour l'esprit de rétablir.

31 octobre.

L'être comme principe d'inexhaustibilité. La joie liée au sentiment de l'inexhaustible, Nietzsche l'a bien vu. Reprendre ce que j'ai écrit jadis sur l'être comme résistance à la dissolution critique. Et ceci rejoint ce que j'ai dit du désespoir. Il y a ici un nœud. L'inventoriable est le lieu du désespoir (le : « j'ai compté, je n'aurai pas de quoi »). Mais l'être transcende tout inventaire. Le désespoir comme choc ressenti par l'âme au contact d'un : « il n'y a rien d'autre ». — « Tout ce qui finit est trop court » (saint Augustin).

Seulement ce principe d'inexhaustibilité n'est lui-même ni un caractère ni une série de caractères ; on rejoint ici ce que j'ai écrit sur le mystère par opposition au problématique.

1er novembre.

L'espace et le temps comme manifestation de l'inexhaustibilité[1].

L'univers comme déhiscence de l'être ? Notion à essayer.

Tout être individuel en tant que clos (bien qu'infini) symbole ou expression du mystère ontologique.

1. Mais ailleurs je les définis comme modes conjugués de l'absence. Il y aurait là toute une dialectique à dégager, qui est au cœur et du voyage et de l'histoire (note du 8 octobre 1934).

7 novembre.

Partir du malaise ressenti en face du problème de l'être lorsqu'il est posé en termes théoriques, et en même temps de l'impossibilité où nous sommes de ne pas le poser sur ce plan.

Corrélation du technique et du problématique ; tout problème authentique est justiciable d'une technique, et toute technique consiste à résoudre des problèmes d'un type déterminé. Position — à titre d'hypothèse — d'une zone métaproblématique, métatechnique.

8 novembre.

Une réflexion approfondie sur la notion même de problème conduit à se demander s'il n'y a pas quelque chose de contradictoire dans le fait de poser le problème de l'être.

La philosophie comme métacritique orientée vers une métaproblématique.

Nécessité de restituer à l'expérience humaine son poids ontologique.

Le métaproblématique : la paix qui passe tout entendement, l'éternité.

9 novembre.

Approfondir le sens de ce que j'ai appelé le poids ontologique de l'expérience humaine ; ici Jaspers peut être utile.

Analyser une formule telle que :

« Je ne suis que ce que je vaux (mais je ne vaux rien) », philosophie qui débouche sur le désespoir et ne se le dissimule que par une illusion soigneusement entretenue.

Le fait que le désespoir est possible est ici une donnée centrale. L'homme comme capable de désespoir, comme capable d'étreindre la mort — d'étreindre *sa* mort. Donnée centrale pour la métaphysique et qu'une définition de l'homme comme celle que propose le thomisme recouvre, dissimule. Le mérite essentiel de la pensée kierkegaardienne est, je pense, d'avoir mis cela en pleine lumière. Et c'est en face du désespoir que la métaphysique doit prendre position. Le problème ontologique non séparable du problème du désespoir — mais ce ne sont pas des problèmes.

Réfléchir au problème de la réalité des autres moi. Il me semble qu'il y a une façon de poser ce problème qui exclut par avance toute solution satisfaisante ou même intelligible ; c'est celle qui consiste à centrer ma réalité sur ma conscience de moi-même ; si l'on commence par poser à la façon cartésienne que mon essence est d'être conscient de moi-même, il n'y a plus moyen d'en sortir.

11 novembre.

Non seulement nous avons le droit d'affirmer que les autres existent, mais je serais disposé à soutenir que l'existence ne peut être attribuée qu'aux autres, en tant qu'autres, et que je ne puis me penser moi-même comme existant qu'en tant que je

me conçois comme n'étant pas les autres ; donc comme autre qu'eux. J'irai jusqu'à dire qu'il est de l'essence de l'autre d'exister ; je ne peux pas le penser en tant qu'autre sans le penser comme existant ; le doute ne surgit que pour autant que cette altérité s'affaisse pour ainsi dire dans mon esprit.

J'irai jusqu'à me demander si le cogito dont on ne mettra jamais trop en lumière l'irrémédiable ambiguïté ne signifie pas au fond : « en pensant, je prends du recul par rapport à moi ; je me suscite moi-même en tant qu'autre, et surgis par suite comme existant ». Une telle conception s'oppose radicalement à un idéalisme qui définit le moi par la conscience de soi. Serait-il absurde de dire que le moi en tant que conscience de soi n'est que *subexistant* ? Il n'existe qu'en tant qu'il se traite lui-même comme étant pour autrui, par rapport à autrui ; par conséquent dans la mesure où il reconnaît qu'il s'échappe à lui-même.

On me dira : « Ces affirmations sont aussi équivoques quant à leur contenu réel qu'elles sont péremptoires dans la forme. De quelle existence parlez-vous ? de l'existence empirique ou de l'existence metaphysique ? L'existence empirique n'est niée par personne ; mais elle présente un caractère phénoménal, car rien ne fera que les *autres* ne soient pas *ma pensée des autres*. Dès lors le problème n'est que déplacé. » Je crois que c'est précisément cette position qu'il faut refuser radicalement. Si j'admets que les autres ne sont que *ma pensée des autres*, mon idée des autres, il devient absolument impossible de briser un cercle qu'on a commencé par tracer autour de soi. — Si l'on pose le primat du sujet-objet — de la catégorie du sujet-objet — ou de l'acte par

lequel le sujet pose des objets en quelque sorte au sein de lui-même, l'existence des autres devient impensable — et sans aucun doute n'importe quelle existence quelle qu'elle puisse être.

La *self consciousness* et le *lui* ; philosophie de la self consciousness. Ici les autres sont vraiment extérieurs à un certain cercle que je forme avec moi-même. De ce point de vue il est impossible pour moi de communiquer avec eux ; l'idée même d'une communication est impossible. Je ne pourrai m'empêcher de regarder cette réalité intrasubjective des autres comme l'émergence d'un X absolument mystérieux et à jamais insaisissable. D'une façon générale nous avons là les linéaments les plus abstraits du monde de Proust, bien qu'on trouve aussi chez Proust des indications non seulement différentes, mais contradictoires — indications qui vont au reste en se raréfiant à mesure que l'œuvre progresse, et que le cercle formé par le moi et lui-même se précise et se ferme davantage. Dans Combray et dans tout ce qui participe de Combray, ce cercle n'existe pas encore. Il y a une place effective pour le toi ; mais à mesure que l'œuvre se développe, que l'expérience se durcit, se précise, se boucle, le toi s'élimine du livre ; à cet égard signification décisive et fatale de la mort de la grand-mère (je crois d'ailleurs que nous allons ici bien au-delà de la conscience que Proust a été en mesure de prendre de soi et de son œuvre).

On me dira encore : « Mais cette distinction du *toi* et du *lui* ne porte que sur des attitudes mentales ; elle est phénoménologique au sens le plus restrictif. Prétendez-vous fonder cette distinction métaphysi-

quement, conférer au toi une validité métaphysique ? »

Mais en réalité c'est le sens de la question qui est extrêmement obscur et difficile à élucider. Tentons de la formuler plus clairement ; par exemple de la façon suivante :

Lorsque je traite un autre comme un toi et non plus comme un lui, cette différence de traitement ne qualifie-t-elle que moi-même, mon attitude envers cet autre, ou bien puis-je dire qu'en le traitant comme un toi je pénètre plus avant en lui, que j'appréhende plus directement son être ou son essence ?

Ici encore il faut prendre garde ; si par « pénétrer plus avant », ou par « appréhender plus directement son essence » on veut dire parvenir à une connaissance plus exacte ou en un sens quelconque plus objective il faut sans aucun doute répondre *non*. A cet égard, il sera toujours possible, si l'on s'en tient à un mode de détermination objective, de dire que le toi est une illusion. Mais remarquons que le terme même d'essence est extrêmement ambigu ; par essence on peut entendre ou une nature ou une liberté ; il est peut-être de mon essence en tant que liberté de pouvoir me conformer *ou non* à mon essence en tant que nature. *Il est peut-être de mon essence de pouvoir n'être pas ce que je suis ;* tout simplement de pouvoir me trahir. Ce n'est pas l'essence en tant que nature que j'atteins dans le toi. En effet en le traitant comme *lui* je réduis l'autre à n'être que nature : un objet animé qui fonctionne de telle façon et non de telle autre. Au contraire, en traitant l'autre comme toi, je le traite, je le saisis

comme liberté ; je le saisis comme liberté, car il *est* aussi liberté et non pas seulement nature. Bien plus je l'aide en quelque sorte à être libéré, je collabore à sa liberté — formule qui paraît extrêmement paradoxale et contradictoire, mais que l'amour ne cesse de vérifier. Mais d'autre part c'est en tant que liberté qu'il est véritablement *autre ;* en tant que nature en effet il m'apparaît identique à ce que je suis moi-même en tant que nature — et c'est sans doute par ce biais et par ce biais seulement que je puis opérer sur lui par suggestion (confusion redoutable et fréquente entre l'efficacité de l'amour et celle de la suggestion).

Par là s'éclairent mes formules de ce matin. L'autre en tant qu'autre n'existe pour moi qu'en tant que je suis ouvert à lui (qu'il est un toi), mais je ne suis ouvert à lui que pour autant que je cesse de former avec moi-même une sorte de cercle à l'intérieur duquel je logerais en quelque sorte l'autre, ou plutôt son idée ; car par rapport à ce cercle l'autre devient l'idée de l'autre — et l'idée de l'autre ce n'est plus l'autre en tant qu'autre, c'est l'autre en tant que rapporté à moi, que démonté, que désarticulé ou en cours de désarticulation.

14 novembre.

Tout ce qui est énonçable est pensable — ou plus exactement il n'est rien de ce qui peut s'énoncer que l'un de nous ne puisse à un moment donné croire, penser. Les facilités du langage de tous points comparables à celles que dispense un réseau de communications extrêmement perfectionnées.

Mais en soi circuler n'est rien — et discourir n'est rien, est moins encore.

Ces remarques m'étaient suggérées par je ne sais plus quelle pseudo-appréciation esthétique, mais hélas ! elles trouveraient aussi leur application dans tant de pseudo-métaphysiques.

15 novembre.

Y a-t-il lieu de poser en droit la priorité de l'acte par lequel le moi se constitue comme soi par rapport à celui par lequel il pose la réalité des autres ? Et si cette priorité doit être admise, comment faut-il l'entendre ? Elle peut être conçue en un sens empirique ou en un sens transcendantal. Empiriquement j'ai mon domaine constitué par l'ensemble de mes états de conscience ; ce domaine présente ce caractère distinctif d'être senti, d'être *mon* domaine en tant qu'il est senti. Ceci paraît clair, mais ne l'est en réalité à aucun degré ; et l'apparence de clarté vient à mon avis uniquement d'une sorte de représentation matérialiste sous-jacente qui sous-tend ces formules. Au lieu de nous appliquer à penser le senti en tant que senti, nous lui substituons l'idée d'un certain événement organique, de quelque chose qui « se passe » dans la sphère soi-disant parfaitement distincte et délimitée que j'appelle mon corps. Je crois qu'en réalité, à la base de toute notion empiriste du primat de la conscience de soi, il y a l'idée rudimentaire que tout ce qui est pour moi doit d'abord passer par mon corps ; l'idée d'une interposition absolue de mon corps — sans qu'on songe à s'attacher de façon rigoureuse à

rechercher de quel ordre est le rapport qui lie mon corps à moi, ou encore ce que signifie l'acte par lequel je pose que ce corps-ci est mon corps. Il se peut — je ne l'affirme pas absolument — qu'il y ait ici un cercle et que fatalement nous soyons obligés de passer du *feeling* à une certaine représentation de mon corps, pour expliquer ensuite en fonction du *feeling* le privilège en vertu duquel mon corps est mon corps. Je tends à croire que si l'on veut s'en tenir au point de vue empirique, il ne peut être question de dépasser l'affirmation *ce corps-ci* et que la mention *mon corps* n'apparaît que comme une source d'inintelligibilité, de radicale irrationnalité.

Il n'en va pas du tout de même si l'on se place à ce que j'ai appelé le point de vue transcendantal.

16 novembre.

Marquer l'obstacle qu'une certaine philosophie de la vie constitue pour une méditation sur l'être ; cette méditation risque de paraître se développer en deçà ou au-dessous de cette philosophie — ces premières notes sont essentielles et donnent la clef.

« Occulation, ai-je écrit, de mon être à ma conscience par quelque chose qui ne m'est pas et ne peut pas m'être donné. » Ma vie ne peut pas m'être donnée ; et malgré mes apparences mon corps ne le peut pas non plus en tant que ma vie s'y incarne. Mon corps n'est pas et ne peut pas être objet au sens où l'est un appareil extérieur à moi. Tendance à minimiser le plus possible cette différence entre mon corps et tel

appareil qui m'appartient (une montre) ; les Américains *se font vérifier* dans les cliniques. Ceci révélateur. Pratiquement on peut aller aussi loin que possible dans cette direction. Mais il y a ce qui échappe à toute vérification possible, il y a l'accident, etc.

Tentation presque irrésistible, aussitôt que la distinction est faite entre ma vie et mon être, de poser un problème au sujet de cet être, de se demander en quoi il consiste ; ici tout effort de représentation esquisse une réponse à ce problème ou à ce pseudo-problème.

La question « que suis-je ? » semble exiger une réponse conceptualisable ; mais en même temps toute réponse conceptualisable apparaît susceptible d'être rejetée ou dépassée.

Mais cette question est-elle légitime ? Présente-t-elle une signification ? Ici des spécifications s'imposent : plus j'adhère à ce que je fais, à mon milieu social, etc., *moins* cette question se pose réellement à moi ; je puis toujours la *formuler,* mais elle rend pour moi un son creux ; en tant que question réelle, c'est-à-dire rendant ce que j'appelle un son plein, elle suppose un certain détachement, un certain dégagement de moi-même par rapport à ce que je fais, à ma façon de participer au monde commun des hommes.

Soutiendra-t-on que ce détachement est une abstraction illégitime ? Mais c'est un fait indiscutable que ma vie entendue en ce sens (c'est-à-dire comme participation à ce monde commun) peut devenir pour moi objet de jugement, d'appréciation, de condamnation. *Ma vie est quelque chose que je puis évaluer.*

Donnée centrale. Mais que suis-je, moi qui l'évalue ? Impossibilité de s'en tenir à la fiction d'un moi transcendantal. Ce moi évaluateur est lui-même qualifié. Il faut ajouter que ma vie, dans la mesure même où je la mène, est comme sous-tendue par une évaluation implicite (adhésion ou démenti : car il peut se faire que je mène une existence contre laquelle en moi quelque chose proteste d'une façon sourde et continue). C'est cette situation complexe et à certains égards contradictoire que je vise lorsque je m'interroge sur ce que je suis. Mais précisément parce que c'est là une situation réelle, je peux fuir devant elle, je peux me soustraire à elle.

La structure de notre monde (il faudrait d'ailleurs s'interroger sur le sens du mot monde) est telle que le désespoir y est possible, et c'est par là que se découvre la signification cruciale de la mort. Celle-ci se présente d'emblée comme une invitation permanente au désespoir et, dirais-je, à la trahison sous toutes ses formes. Ceci du moins tant qu'elle est considérée dans la perspective de *ma* vie et de l'affirmation par laquelle je me déclare identique à ma vie. Collaboration — dans le sens de la trahison — de cette représentation obsédante de la mort et du sentiment que ma vie n'est pas saisissable hors de l'instant vécu, que par conséquent tout lien, tout engagement, tout vœu repose sur un mensonge, sur l'arbitraire éternisation d'un pur éphémère. Mais par là toute fidélité étant refusée ou déracinée, la trahison elle-même semble changer de nature : c'est elle qui prétend être la fidélité véritable et qui traite ce que nous désignons sous ce nom — de trahison, trahison à l'égard de l'instant, du moi réel éprouvé

dans l'instant. Mais ici nous sommes dans l'impensable : poser le principe de la fidélité à l'instant, c'est transcender l'instant. Ceci n'est cependant qu'une réfutation dialectique que je crois dépourvue d'efficacité réelle. Au reste une réfutation effective *doit* être ici impossible : le désespoir est irréfutable. Il n'y a place ici que pour une option radicale, par-delà toute dialectique.

Je note en passant que la fidélité absolue ne peut que nous être donnée dans certains témoins qui sont avant tout les martyrs. Donnée à quelque chose qui est encore de l'ordre de la foi. Au lieu que l'expérience de la trahison est partout — est d'abord en nous.

18 novembre.

Passage du problème de l'être au que-suis-je ? Que suis-je, moi qui interroge sur l'être ? Quelle qualité ai-je pour produire cette interrogation ?

Passage du problème au mystère. Il y a là un dégradé : un problème recèle un mystère pour autant qu'il est susceptible de retentissement ontologique (problème de la survie).

Le problème des rapports de l'âme et du corps est plus qu'un problème ; et c'est là la conclusion implicite d'*Existence et Objectivité*[1].

Un irreprésentable concret — un irreprésentable qui est plus qu'une idée, qui déborde toute idée

1. Appendice du *Journal Métaphysique*. (Ed. de la N.R.F.)

possible, qui est une présence. L'objet comme tel n'est pas présent [1].

21 novembre.

Parlé hier avec l'abbé A. de Thérèse Neumann. Ce matin je pensais avec exaspération à la fin de non-recevoir qu'opposeront tous les rationalistes à de tels faits, et, réfléchissant sur mon exaspération elle-même, je songeais qu'elle tenait sans doute à ce qu'il subsiste en moi-même un peu d'incertitude. Si j'étais absolument sûr, je n'éprouverais pour ceux qui doutent qu'un sentiment de pure charité et de pitié. Et je crois que ceci va très loin. Il me semble que la charité est liée à la certitude. Ceci serait à approfondir [2].

28 novembre.

Une phrase est montée à mes lèvres comme je regardais un chien couché devant une boutique : « Il y a une chose qui s'appelle vivre, il y a une autre chose qui s'appelle exister : j'ai choisi d'exister. »

5 décembre.

Ce matin, à la suite des fatigues et des émotions de ces derniers jours (représentation du *Mort de*

1. Passage possible à une théorie de la présence eucharistique (note du 10 octobre 1934).

2. Il y a là une idée qui doit sembler paradoxale ; elle revient en effet à admettre que ce qui est à la racine du fanatisme, c'est non pas du tout la certitude — une certitude intempérante — mais une méfiance de soi, une crainte qu'on ne s'avoue pas à soi-même.

demain), j'en étais à ce point où on ne comprend plus rien à sa propre pensée. J'étais tenté de dire : le mot *mystère* est plaqué comme l'étiquette *prière de ne pas toucher*. Pour comprendre de nouveau, il faut se référer toujours à l'ordre du problématique. Le mystère, c'est le métaproblématique.

Utiliser d'autre part ce principe que j'ai posé samedi à propos de la réalité des autres moi : nos possibilités de négation et de reniement affectent une consistance et comme une épaisseur croissantes à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des réalités [1].

6 décembre.

... Je réfléchissais tout à l'heure que notre *condition* — je ne définis pas exactement ce terme pour l'instant — implique ou requiert une sorte d'obturation systématique du mystère en nous et autour de nous. Ce qui intervient ici, c'est l'idée presque imprécisable — est-ce même une idée ? — *du tout naturel*. Connexion intime entre l'objectif et le tout naturel. Une saisie de l'être n'est possible que par une percée soudaine effectuée à travers cette carapace qui nous environne et que nous avons nous-mêmes sécrétée. « Si vous ne redevenez pas comme des petits enfants... » Possibilité pour notre « condition » de se transcender elle-même, mais par un effort héroïque et nécessairement intermittent. L'essence métaphysique de l'objet comme tel, c'est peut-être justement sa force d'obturation. Ceci est

1. C'est pour cela qu'il est beaucoup plus facile de nier Dieu que de nier la matière (note du 10 octobre 1934).

d'ailleurs inspécifiable ; nous ne pouvons pas en présence d'un objet quelconque nous interroger sur le mystère qu'il recèle. Ce ne serait là qu'une pseudo-problématique [1].

11 décembre.

Ce matin je me suis arrêté sur *le recueillement*. Il y a là une donnée essentielle et fort peu élaborée, il me semble. Non seulement je suis en mesure d'imposer silence aux voix criardes qui remplissent ordinairement ma conscience — mais ce silence est affecté d'un indice positif. C'est en lui que je puis me ressaisir. Il est en soi un principe de récupération. Je serais tenté de dire que recueillement et mystère sont corrélatifs. Il n'y a pas à proprement parler de recueillement en face d'un problème — au contraire le problème me met en quelque sorte dans un état de tension intérieur. Au lieu que le recueillement est plutôt détente. Ces termes de tension et de détente sont d'ailleurs, par certains côtés, propres à nous égarer.

Si l'on s'interrogeait sur ce que peut être la structure métaphysique d'un être capable de recueillement, on progresserait beaucoup vers une ontologie concrète.

1. Mais là est la racine métaphysique de toute *poésie* authentique car l'essence même de la poésie est de ne pas questionner, mais d'affirmer. Liaison intime entre le poétique et le prophétique (note du 10 octobre 1934).

13 décembre.

Il faudra marquer au début de mon exposé qu'il s'agit dans ma pensée de définir un certain climat métaphysique qui me paraît le plus favorable — sinon le seul favorable — à un développement des affirmations portant sur l'ordre supra-sensible.

18 décembre.

Après des heures angoissantes de cécité intellectuelle presque totale, j'ai brusquement compris de nouveau et plus clairement en traversant la montagne Sainte-Geneviève.

Il faut voir :

1° Que l'exigence ontologique en cherchant à se comprendre elle-même découvre qu'elle n'est pas assimilable à une recherche de solution ;

2° Que le métaproblématique, c'est une participation qui fonde ma *réalité* de sujet (NOUS NE SOMMES PAS A NOUS-MÊMES) ; et la réflexion montre qu'une semblable participation, si elle est réelle, ne peut pas être une *solution* — sans quoi elle cesserait d'être une participation, une réalité transcendante pour devenir (en se dégradant) insertion effective.

Donc il faut ici procéder à deux examens distincts dont l'un prépare l'autre sans le conditionner et qui tendent en quelque sorte l'un vers l'autre : *a*) investigation portant sur la nature de l'exigence ontologique ; *b*) investigation portant sur les conditions dans lesquelles pourrait être pensée une par-

ticipation supposée réelle ; on découvre alors que précisément cette participation dépasse l'ordre du problématique — de ce qui peut être posé comme problème. Montrer ensuite qu'en fait, dès le moment où il y a présence, nous sommes au-delà du problématique, mais qu'en même temps le ressort qui actionne une pensée procédant par problèmes et par solutions confère à tout arrêt un caractère provisoire, en sorte que toute présence pourra toujours donner lieu à problèmes, mais ne le pourra que dans la mesure où elle perdra sa valeur de présence.

20 décembre.

La connaissance intérieure à l'être, enveloppée par lui : mystère ontologique de la connaissance. On n'y peut parvenir que par une réflexion à la deuxième puissance qui s'appuie sur une expérience de la présence.

22 décembre.

Vu clairement la connexion qui lie le problème de la souffrance (et sans doute du mal en général) au problème de mon corps. Le problème de la justification métaphysique de la souffrance comporte une référence (qui peut être recouverte) à ma souffrance, ou à une souffrance que je fais mienne, que j'assume ; abstraction faite de cette référence il perd toute signification ; de là le son étrangement creux que rendent sur ce point les considérations d'un Leibniz (et même en quelque façon d'un Spinoza, en raison même de son héroïsme). Mais la diffi-

culté signalée si souvent surgit ici avec toute sa force : le problème se pose, semble-t-il, avec une acuité d'autant plus grande que cette souffrance envahit plus totalement mon être, et d'autre part plus il en est ainsi, moins je puis la scinder en quelque sorte de moi-même et prendre position devant elle ; elle fait corps avec moi, elle est moi.

23 décembre.

Par là le problème de la souffrance vu en profondeur tend à prendre la forme qu'il affecte dans le livre de Job. Mais dégagé de tout contexte théologique ceci signifie que, plus une souffrance m'atteint, plus est arbitraire l'acte par lequel je pose cette souffrance comme extérieure à moi et accidentellement subie ; c'est-à-dire par lequel je pose une sorte d'intégrité préalable de mon être (ceci particulièrement saisissable dans le cas du deuil ou de la maladie). Je sens pourtant que je ne vois encore ceci qu'à travers un voile ; j'espère qu'il ne tardera pas à se déchirer.

Linéaments de l'Exposé fait à la Société d'Etudes Philosophiques de Marseille le 21 janvier 1933 sur la Position et les Approches concrètes du Mystère ontologique.

A. — Si l'on considère la position actuelle de la pensée philosophique telle qu'elle se traduit au sein

d'une conscience qui s'efforce d'approfondir ses propres exigences, on est amené, semble-t-il, à formuler les observations suivantes :

1° Les termes traditionnels dans lesquels certains tentent encore aujourd'hui d'énoncer le problème de l'être éveillent communément une méfiance malaisément surmontable dont la source réside beaucoup moins dans une adhésion, explicite ou non, à des thèses kantiennes ou simplement idéalistes, que dans une imprégnation de l'esprit par les résultats de la critique bergsonienne que l'on constate chez ceux-là même qui ne pourraient se rallier au bergsonisme en tant que métaphysique.

2° D'autre part l'abstention pure et simple en présence du problème de l'être qui caractérise un grand nombre de doctrines philosophiques contemporaines est une attitude en dernière analyse intenable : ou bien en effet elle se réduit à une sorte de suspens qui ne se laisse guère justifier en droit et qui relève de la paresse ou de la timidité ; ou bien — et c'est généralement le cas — elle se ramène au moins indirectement à une négation plus ou moins explicite de l'*être,* qui recouvre une fin de non-recevoir opposée aux exigences essentielles d'un être dont l'essence concrète est d'être de toutes manières *engagé,* et par conséquent de se trouver aux prises avec un destin qu'il lui faut non seulement subir, mais faire sien et en quelque manière recréer par le dedans. Cette négation de l'être ne saurait être en réalité la *constatation* d'une absence, d'un défaut ; elle ne peut être que voulue, et par conséquent elle peut aussi être refusée.

B. — Il convient d'autre part de remarquer

que moi qui interroge sur l'être, je ne sais de prime abord ni *si* je suis ni *a fortiori ce que* je suis — ni même tout à fait clairement ce que signifie cette question : *que suis-je ?* qui pourtant m'obsède. *Nous* voyons donc ici le problème de l'être empiéter sur *ses propres données,* et s'approfondir à l'intérieur même du sujet qui le pose. Du même coup il se nie (ou se transcende) en tant que problème et se transforme en mystère.

C. — Il semble bien en effet qu'entre un problème et un mystère il y ait cette différence essentielle qu'un problème est quelque chose que je rencontre, que je trouve tout entier devant moi, mais que je puis par là même cerner et réduire — au lieu qu'un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est par conséquent pensable que comme *une sphère où la distinction de l'en moi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale.* Au lieu qu'un problème authentique est justiciable d'une certaine technique appropriée en fonction de laquelle il se définit, un mystère transcende par définition toute technique concevable. Sans doute est-il toujours possible (logiquement et psychologiquement) de dégrader un mystère pour en faire un problème ; mais c'est là une procédure foncièrement vicieuse et dont les sources devraient peut-être être cherchées dans une sorte de corruption de l'intelligence. Ce que les philosophes ont appelé le problème du mal nous fournit un exemple particulièrement instructif de cette dégradation.

D. — Par le fait même qu'il est de l'essence du mystère d'être reconnu ou à reconnaître, il peut aussi être méconnu et activement nié ; il se réduit alors à

quelque chose dont « j'ai entendu parler », mais que je récuse comme n'étant que *pour d'autres,* et cela en vertu d'une illusion dont ces « autres » sont dupes, illusion que je prétends quant à moi avoir percée à jour.

Toute confusion entre le mystère et l'inconnaissable doit être soigneusement évitée : l'inconnaissable n'est en effet qu'une limite du problématique qui ne peut être actualisée sans contradiction. La reconnaissance du mystère est au contraire un acte esssentiellement positif de l'esprit, l'acte positif par excellence et en fonction duquel il se peut que toute positivité se définisse rigoureusement. Tout paraît se passer ici comme si je me trouvais bénéficier d'une intuition que je possède sans savoir immédiatement que je la possède, d'une intuition qui ne saurait être, à proprement parler, *pour soi,* mais ne se saisit elle-même qu'à travers les modes d'expérience sur lesquels elle se réfléchit et qu'elle illumine par cette réflexion même. La démarche métaphysique essentielle consisterait dès lors en une réflexion sur cette réflexion, en une réflexion à la seconde puissance, par laquelle la pensée *se tend* vers la récupération d'une intuition qui se perd au contraire en quelque façon dans la mesure où elle s'exerce.

Le recueillement, dont la possibilité effective peut être regardée comme l'indice ontologique le plus révélateur dont nous disposions, constitue le milieu réel au sein duquel cette récupération est susceptible de s'accomplir.

E. — Le « problème de l'être » ne sera donc qu'une traduction en un langage inadéquat d'un mystère qui ne peut être donné qu'à un être capable

de recueillement, à un être dont la caractéristique centrale consiste peut-être à ne pas coïncider purement et simplement avec sa vie. Nous trouvons la preuve ou la confirmation de cette non-coïncidence dans le fait que j'évalue ma vie d'une façon plus ou moins explicite, qu'il est en mon pouvoir non seulement de la condamner par un verdict abstrait, mais de mettre un terme effectif sinon à cette vie considérée dans ses profondeurs ultimes, qui peut-être échappent à mes prises, du moins à l'expression finie et matérielle à laquelle *je suis libre de croire* que cette vie se réduit. Le fait que le suicide est possible est, en ce sens, un point d'amorçage essentiel de toute pensée métaphysique authentique. Non pas seulement le suicide : le désespoir *sous toutes ses formes,* la trahison *sous tous ses aspects,* pour autant qu'ils se présentent comme des négations effectives de l'être, que l'âme qui désespère se clôt elle-même à l'assurance mystérieuse et centrale où nous avons cru trouver le principe de toute positivité.

F. — Il ne suffit pas de dire que nous vivons dans un monde où la trahison est possible *en tout instant, à tous les degrés,* sous toutes les formes ; il semble que la structure même de notre monde nous la recommande, si elle ne nous l'impose. Le spectacle de mort que ce monde nous propose peut d'un certain point de vue être regardé comme une incitation perpétuelle au reniement, à la défection absolue. On pourrait dire au surplus que l'espace et le temps comme modes conjugués de l'absence, en nous rejetant sur nous-mêmes, tendent à nous refouler dans l'indigente instantanéité du jouir. Mais en même temps, et corrélativement, il est, semble-t-il,

de l'essence du désespoir, de la trahison, de la mort elle-même de pouvoir être refusés, niés : si le mot transcendance a un sens, c'est justement cette négation qu'il désigne ; plus exactement ce dépassement (*Uberwindung* plutôt encore que *Aufhebung*). Car l'essence du monde est peut-être trahison, ou plus exactement il n'est pas dans le monde une seule chose dont nous puissions être assurés que le prestige résisterait aux assauts d'une réflexion critique intrépide.

G. — S'il en est ainsi, les approches concrètes du mystère ontologique devront être cherchées non point dans le registre de la pensée logique dont l'objectivation soulève une question préalable, mais plutôt dans l'élucidation de certaines données proprement spirituelles, telles que la fidélité, l'espérance, l'amour, où l'homme nous apparaît aux prises avec la tentation du reniement, du repliement sur soi, du durcissement intérieur, sans que le pur métaphysicien soit en mesure de décider si le principe de ces tentations réside dans la nature elle-même considérée dans ses caractéristiques intrinsèques et invariables, ou bien dans une corruption de cette même nature survenue à la suite d'une catastrophe qui aurait donné naissance à l'histoire plutôt qu'elle ne s'y insérerait.

Peut-être, sur le plan ontologique, est-ce la fidélité qui importe le plus. Elle est en effet la reconnaissance, non pas théorique ou verbale, mais effective, d'un certain permanent ontologique, d'un permanent qui dure et par rapport auquel nous durons, d'un permanent qui implique ou exige une histoire, par opposition à la permanence inerte ou formelle

d'un pur *valable,* d'une loi. Elle est la perpétuation d'un témoignage qui à chaque moment pourrait être oblitéré et renié. Elle est une attestation non seulement perpétuée, mais créatrice, et d'autant plus créatrice que la valeur ontologique de ce qu'elle atteste est plus éminente.

H. — Une ontologie ainsi orientée est évidemment ouverte dans la direction d'une révélation, qu'elle ne saurait d'ailleurs ni exiger, ni présupposer, ni intégrer, ni même absolument parlant comprendre, mais dont elle peut en quelque mesure préparer l'acceptation. Il est possible, à vrai dire, que cette ontologie ne puisse se développer *en fait* que sur un terrain préalablement préparé par la révélation. Mais à la réflexion ceci n'a rien qui doive surprendre, ou *a fortiori* scandaliser ; la croissance d'une métaphysique ne peut se produire qu'au sein d'une certaine situation qui la suscite ; or, de cette situation qui est la nôtre, l'existence d'un donné chrétien constitue un facteur essentiel. Sans doute convient-il de renoncer une fois pour toutes à l'idée naïvement rationaliste d'un système d'affirmation valable pour une pensée *en général,* pour une conscience *quelle qu'elle soit.* Cette pensée est le sujet de la connaissance scientifique, un sujet qui est une idée mais rien qu'une idée. Au lieu que l'ordre ontologique ne peut être reconnu que personnellement par la totalité d'un être engagé dans un drame qui est le sien tout en le débordant infiniment en tous sens — un être auquel a été impartie la puissance singulière de s'affirmer ou de se nier, selon qu'il affirme l'Etre et s'ouvre à lui — ou qu'il le nie et du même coup se clôt : car c'est en ce dilemme que réside l'essence même de sa liberté.

ECLAIRCISSEMENTS

1° Que devient de ce point de vue la notion de preuve de l'existence de Dieu ?

Il faut évidemment la soumettre à une révision soigneuse. A mes yeux toute preuve se réfère à une certaine donnée qui est ici la croyance en Dieu, en moi ou en autrui. La preuve ne pourra consister qu'en une réflexion secondaire du type que j'ai défini ; réflexion reconstructrive venant se greffer sur une réflexion critique, une réflexion qui est une récupération, mais cela dans la mesure où elle demeure tributaire de ce que j'ai appelé une intuition aveuglée. Il est évident que l'appréhension du mystère ontologique comme métaproblématique est le ressort de cette réflexion récupératrice. Mais remarquons bien qu'il s'agit ici d'un mouvement réflexe de l'esprit, et non point d'un processus heuristique. La preuve ne peut que nous confirmer ce qui nous a en réalité été donné par ailleurs.

2° Que devient ici la notion d'attribut de Dieu ?

Ceci sur le plan philosophique est beaucoup plus obscur. Je n'aperçois encore actuellement que des voies d'accès à la solution, il n'y a d'ailleurs de solution que là où il y a problème, et l'expression problème de Dieu est sans nul doute contradictoire et même sacrilège. Le métaproblématique, c'est avant tout « la Paix qui passe tout entendement », mais cette Paix est une paix vivante, et, comme l'a écrit Mauriac dans le *Nœud de Vipères,* une Paix qui est quelqu'un, une Paix créatrice. Il me semble

que l'Infinité, la Toute-Puissance de Dieu ne peuvent être établies, elles aussi, que par la voie réflexe : il nous est possible de comprendre que nous ne pouvons nier ces attributs sans retomber dans la sphère du problématique. Cela reviendrait à dire que la théolologie à laquelle la philosophie nous conduit est essentiellement négative.

3° S'interroger sur le sens de la copule en fonction de l'idée du métaproblématique. Pour moi d'une façon générale, il y a être pour autant qu'il y a enracinement dans le mystère ontologique, et je dirai de ce point de vue que seul l'abstrait en tant que tel n'est pas (il a toute sa vie dans le problématique pur). Nécessité de rattacher l'être de la copule à l'être tout court. Celui-ci irradie dans l'être de la copule (l'être de Pierre irradie dans la copule de *Pierre est bon*).

Il faut reprendre de plus près ce que j'ai dit de l'intuition ; car ce n'est pas encore parfaitement distinct pour moi. Il s'agit au fond d'une intuition qui serait en quelque sorte efficiente, et purement efficiente — dont je ne disposerais en somme en aucune façon. Mais dont la présence se traduirait par l'inquiétude ontologique qui est à l'œuvre dans la réflexion. Il faudrait pour éclairer ceci partir d'un exemple, d'une illustration : peut-être l'exigence de pureté ou même de vérité. Cette intuition n'est pas *en moi*. Là il y a quelque chose à trouver, à inventer, si l'on ne veut pas rester dans les négations.

Au fond ce qui conduit à admettre cette intuition, c'est le fait de réfléchir sur ce paradoxe que *je ne sais pas moi-même ce que je crois* (paradoxe qui a retenu mon attention depuis bien longtemps ; à

approfondir et à préciser). On admet spontanément le contraire — c'est-à-dire que je peux faire une sorte d'inventaire de mes objets de croyance ou encore une « ventilation » entre ce que *je crois* et ce que *je ne crois pas,* ce qui implique qu'une différence m'est *donnée,* m'est *sensible* entre ce à quoi j'adhère et ce à quoi je n'adhère pas.

Toute spécification (portant sur tel contenu auquel j'affirme savoir que je crois), présuppose au moins la possibilité d'un tel dénombrement, d'un tel inventaire. Mais d'autre part il me semble que l'être auquel va la croyance transcende tout inventaire possible, c'est-à-dire que ce ne peut pas être une chose *parmi d'autres,* un objet parmi d'autres (et inversement le *parmi d'autres* n'a de sens que pour ce qui est chose ou objet).

Ceci n'est pourtant pas encore absolument clair, même pour moi.

(Naturellement, il n'y a pas à faire entrer ici en ligne de compte les articles d'un *credo* positif, dans ce cas l'inventaire n'est pas fait par moi ; il y a là un ensemble qui est donné *comme ensemble indivisible* ; et l'hérésie consistera précisément à opérer au sein de cet ensemble des prélèvements arbitraires.)

On me dira en effet : De *quelle* croyance parlez-vous ? De *quelle* foi ?

Ici encore on m'invitera à spécifier : si je refuse de le faire, on me reprochera de demeurer dans un vague tel que toute discussion, mais aussi toute élucidation est impossible. Mais cependant il faut bien maintenir cette foi globale, massive, comme antérieure à toute élucidation possible : elle implique

une adhésion à une réalité dont le propre est de ne point se *détailler* ou se *débiter*. Cette adhésion serait impossible, si cette réalité ne m'était pas présente, peut-être faut-il dire : *si elle ne m'investissait pas tout entier.*

Approfondir le plus possible ce fait que *les plus consacrés sont les plus disponibles.* Un être consacré s'est renoncé. Mais en est-il ainsi pour celui qui s'est consacré à une cause sociale ?

15 janvier 1933.

ASPECTS PHÉNOMÉNOLOGIQUES DE LA MORT

Elle peut apparaître comme expression limite de notre corruptibilité (elle est cela dans le *Voyage au bout de la Nuit*) — ou au contraire comme « libération pure » (comme indisponibilité limite — ou au contraire comme indisponibilité supprimée). C'est d'un point de vue différent, plus superficiel, que nous pouvons la traiter comme trahison.

Un être qui s'est de plus en plus créé comme disponible ne pourra pas ne pas regarder la mort comme libération (je songe à ce que Mme F. nous racontait dans l'auto au sujet de la mort de Mme B.) ; et il sera impossible d'accorder la moindre validité à l'opinion d'après laquelle ce serait là une « illusion » (absurdité d'un « vous verrez bien que c'est faux — ou du moins vous le verriez si... »). Dans quelle mesure la foi en cette libération la rend-elle effectivement possible ? Problème à poser avec la plus grande netteté (ce qui n'est dans tout autre cas

qu'une « hypothèse[1] » devenant ici une assurance invisible, insurmontable). Je note en passant que l'idée chrétienne de mortification doit être entendue en fonction de cette « mort libératrice ». C'est l'apprentissage d'une plus qu'humaine liberté. Je remarque encore qu'il y a une façon d'accepter sa mort — importance suprême des derniers moments — par laquelle l'âme se consacre [et se rend peut-être disponible au sens que j'ai cherché à préciser]. Erreur fondamentale de Spinoza, niant la valeur de toute méditation sur la mort. Platon au contraire, ici, a peut-être tout pressenti. Considérer le suicide en fonction de tout ceci (je pense au petit N. dont nous avons appris hier la mort affreuse). Disposer de soi de cette façon, c'est le contraire de la disponibilité comme consécration de soi.

16 janvier.

Ceci très important à approfondir. L'être absolument disponible pour les autres ne se reconnaît pas le droit de disposer librement de soi.

Le suicide lié à l'indisponibilité.

19-20 janvier.

Réflexion sur la question : que suis-je ? et sur ses implications. Quand je réfléchis sur ce qu'implique la question *que suis-je ?* globalement posée, je m'aperçois qu'elle signifie : cette question même,

1. Le *peut-être* de l'agnostique est radicalement inacceptable pour l'âme dédiée.

quelle qualité ai-je pour la résoudre ? Et par conséquent : toute réponse (à cette question) *venant de moi* doit être révoquée en doute.

Mais cette réponse, un autre ne pourra-t-il me la fournir ? Immédiatement une objection surgit : la qualité que cet autre peut avoir pour me répondre, la validité éventuelle de son dire, c'est moi qui la discerne : mais quelle qualité ai-je pour opérer ce discernement ? Je ne puis donc me référer sans contradiction qu'à un jugement absolu, mais qui en même temps me serait plus intérieur que le mien propre ; pour peu en effet que je traite ce jugement comme *extérieur* à moi, la question de savoir ce qu'il vaut et comment l'apprécier se pose inévitablement à nouveau. Par là la question se supprime comme telle et se convertit en appel. Mais peut-être dans la mesure où je prends conscience de *cet appel en tant qu'appel,* suis-je amené à reconnaître que cet appel n'est possible que parce qu'au fond de moi il y a quelque chose d'autre que moi, quelque chose de plus intérieur à moi-même que moi-même — et du même coup l'appel change de signe.

On objectera : cet appel, au premier sens, peut être sans objet réel ; il peut se perdre en quelque sorte dans la nuit. Mais que signifie l'objection ? Que je n'ai perçu aucune réponse à cette « question », c'est-à-dire que « quelqu'un d'autre n'a pas répondu ». Je reste ici au plan de la constatation ou de la non-constatation ; mais par là je me cantonne dans le cercle du problématique (c'est-à-dire de ce qui est placé *devant* moi).

24 janvier.

Hier, comme nous nous promenions au-dessus de Menton, j'ai de nouveau réfléchi à la maîtrise de notre propre maîtrise qui est manifestement parallèle à la réflexion à la seconde puissance. Il est clair que cette seconde maîtrise n'est pas d'ordre technique et ne peut être que l'apanage de quelques-uns. En réalité, la pensée en général, c'est le *on* ; et le *on* c'est l'homme de la technique, de même que c'est le sujet de l'épistémologie, lorsque celle-ci considère la connaissance comme une technique, et c'est, je crois, le cas chez Kant. Au contraire le sujet de la réflexion métaphysique s'oppose essentiellement au *on* ; essentiellement ce n'est pas *n'importe qui* (le *man in the street*). Toute épistémologie qui prétend se fonder sur la pensée en général va vers la glorification de la technique et de l'homme de la rue (démocratisme de la connaissance qui *au fond la ruine*). D'ailleurs, il ne faut pas oublier que cette technique est elle-même du dégradé par rapport à la création qu'elle présuppose et qui est elle aussi transcendante au plan où règne le *n'importe qui*. Le *on* aussi est du dégradé : mais en l'admettant on le crée ; nous vivons dans un monde où ce dégradé prend de plus en plus figure de réalité.

2 février.

Je compte reprendre et approfondir tout cela. Il faut dire que le mystère est un problème qui empiète sur ses propres conditions immanentes de

possibilité (non pas sur ses données). La liberté, exemple fondamental.

Comment le non-problématisable peut-il être effectivement pensé ? Pour autant que je traite l'acte de penser comme une manière de regarder, cette question ne saurait comporter de solution. Le non-problématisable ne peut être regardé ou objectivé, et cela par définition. Seulement, cette représentation de la pensée est précisément inadéquate ; il faut réussir à en faire abstraction. Mais on doit reconnaître que c'est extrêmement difficile. Ce que je vois, c'est que l'acte de penser est irreprésentable et doit se saisir comme tel. Bien plus, il doit appréhender toute représentation de lui-même comme essentiellement inadéquate. Mais la contradiction impliquée dans le fait de penser le mystère tombe d'elle-même si l'on cesse d'adhérer à une image objectivante et fallacieuse de la pensée.

6 février.

Je reprends mes remarques du 16 janvier dernier. Pourquoi l'être absolument disponible pour autrui ne se reconnaît-il pas le droit de disposer librement de soi ? Justement par ce qu'en disposant ainsi de soi (suicide), il se rend indisponible pour les autres, ou du moins il agit comme quelqu'un qui ne se soucierait absolument pas de demeurer disponible pour eux. Il y a donc là une solidarité absolue. Opposition rigoureuse entre le suicide et le martyre. Tout ceci gravite autour de la formule : l'âme la plus essentiellement dédiée est *ipso facto* la plus disponible.

Elle se veut instrument : mais le suicide, c'est le fait de se nier comme instrument.

Mes remarques du 24 janvier (Menton) continuent à me paraître importantes ; il est évident que le *on* est une fiction, mais tout se passe comme si cette fiction devenait réalité ; elle est de plus en plus manifestement traitée comme réalité (cependant le technicien n'est pas pur technicien, la technique ne peut s'exercer que là où certaines conditions minima d'équilibre psycho-physiologiques sont réalisées, et il y aurait lieu par ailleurs de se demander si en dernière analyse une technique portant sur ces conditions elles-mêmes est possible).

Revenir sur la notion de problématisation. Il me semble que tout effort de problématisation est conditionné par la position idéale d'une certaine continuité de l'expérience qu'il s'agit de sauvegarder *contre* les apparences. A cet égard, du point de vue d'une problématique quelle qu'elle soit, miracle = non-sens, on ne le reconnaîtra jamais assez explicitement. Seulement, l'idée même de ce continuum empirique ne peut-elle pas être critiquée ? Il faudrait trouver le rapport exact entre cette façon de poser la question et ma définition du mystère. Ceci serait sans doute à examiner à l'occasion d'un problème concret (la rencontre).

Je tendrais à dire que cette continuité impliquée dans toute problématisation est celle d'un « système pour moi ». Alors que dans le mystère, c'est précisément par-delà tout « système pour moi » que je me trouve entraîné. Je suis engagé *in concreto* dans un ordre qui par définition ne pourra jamais devenir objet ou système pour moi, mais seulement

pour une pensée qui me dépasse et me comprend, et à laquelle même idéalement je ne puis m'identifier. Ici le mot *au-delà* prend vraiment son plein sens.

Toute problématisation relative à « mon système », et « mon système » prolongement de « mon corps ».

Cet égocentrisme sera contesté, mais en réalité une théorie scientifique quelle qu'elle soit demeure en dernière analyse tributaire du *percipio* et non pas du tout simplement du *cogito*. Le *percipio* demeure le centre réel bien que soigneusement masqué de toute problématisation quelle qu'elle soit.

Par un autre biais je songeais tout à l'heure que ce dont il s'agit ici, c'est de trouver une transposition spéculative de ce théocentrisme pratique qui adopte comme centre Ta Volonté et non la mienne. Ceci me paraît essentiel. Mais il faut voir d'autre part que ce théocentrisme lui-même présuppose des affirmations théoriques auxquelles il est extrêmement difficile de faire prendre forme : Ta Volonté ne m'est absolument pas donnée au sens où l'est mon vouloir-vivre, mon appétit ; Ta Volonté est pour moi quelque chose qui est à *reconnaître,* à *lire,* au lieu que mon appétit exige purement et simplement, s'impose purement et simplement.

7 février.

Plus le passé est pensé *in concreto,* moins il y a de sens à le déclarer immuable. Ce qui est indépendant de l'acte présent et de l'interprétation recréatrice, c'est un certain schème d'événements qui n'est qu'abstraction.

Approfondissement du passé — *lecture* du passé. Interprétation du monde en fonction des techniques, à la lumière des techniques. Le monde *lisible, déchiffrable.*

Je dirai pour me résumer que la croyance à un passé immobile est due à une erreur d'optique spirituelle. On me dira : le passé pris en lui-même ne bouge pas, ce qui change c'est notre façon de le considérer. Mais ici ne faut-il pas être idéaliste et dire que le passé n'est pas séparable de la considération qui porte sur lui ? — On dira encore : C'est un fait immuable que Pierre a accompli tel acte à tel moment du temps ; seule, l'interprétation de cet acte peut varier, et elle est extérieure à la réalité de l'acte de Pierre et de Pierre lui-même. Mais précisément je soupçonne que cette dernière affirmation est fausse, sans pouvoir absolument le démontrer. Il me semble que la réalité de Pierre — infiniment transcendante à l'acte de Pierre — demeure engagée dans cette interprétation qui renouvelle et recrée cet acte. Peut-être est-ce là une idée absurde, il faudra voir. Mais je dirais volontiers que la réalité de Pierre fait corps d'une façon presque inspécifiable avec la puissance d'approfondissement qui s'exerce après coup sur ses actes, sur ce donné qu'on prétend immuable. Ceci est infiniment clair au plan suprême, dans l'ordre christologique, mais de plus en plus obscur et incertain à mesure qu'on s'enfonce dans l'insignifiant. Seulement, l'insignifiant n'est qu'une limite, l'importance de l'art romanesque à son sommet est de nous montrer qu'à la rigueur il n'existe pas et ne peut pas exister.

8 février.

Mon histoire ne m'est pas transparente ; elle n'est mon histoire que parce qu'elle ne m'est pas transparente. En ce sens, elle ne peut être intégrée dans mon système et peut-être même le brise-t-elle.

11 février.

Tout ceci, je le sens, demanderait à être élaboré. Au fond, « mon histoire » n'est pas une notion claire. D'une part, je m'interprète moi-même comme objet d'une biographie possible. De l'autre, en partant d'une certaine expérience intime de moi-même, je démasque l'illusion qui est au cœur de toute biographie concevable, j'appréhende toute biographie comme fiction (c'est ce que j'ai indiqué à la fin de ma note sur le *Gogol* de Schloezer).

14 février.

Réfléchir sur l'autonomie : il me semble qu'on ne peut parler légitimement d'autonomie que dans l'ordre de la *gestion*, du *gérable*. La connaissance — l'acte ou l'œuvre du connaître — peut-elle être assimilée à une gestion ?

15 février.

Gestion d'un patrimoine, d'un bien. La vie elle-même assimilée à un bien, et traitée comme susceptible d'être gérée elle aussi, administrée. Dans tout

ceci, il y a place pour l'autonomie ; mais plus on s'approchera de la création — moins on pourra parler d'autonomie, ou plutôt on ne pourra le faire qu'à un étage inférieur, celui de l'exploitation : l'artiste exploitant son inspiration, par exemple.

Idée de disciplines autonomes ; elle aussi à interpréter en fonction de la gestion. Idée d'un certain fond à exploiter, comportant comme un outillage ou un capital qui lui serait spécialement affecté. Cette idée perd toute espèce de sens à mesure qu'on s'élève à la notion d'une pensée philosophique. Oui, c'est bien cela ; la discipline est traitée comme champ ou mode d'exploitation.

Mettre ceci en contact avec la notion même de vérité ; expliciter le postulat ou le mode de figuration latent que sous-entendent ceux qui croient que l'esprit doit être autonome dans la poursuite de la vérité. Ceci n'est pas absolument clair encore pour moi aujourd'hui. Il me semble qu'on part toujours de la double notion d'un champ à mettre en exploitation et d'un équipement qui rendrait cette exploitation possible. C'est comme si on se refusait à admettre que cet équipement puisse être complété *ab extra*. Idée d'une tricherie qu'on déclare au surplus impossible d'effectuer réellement.

Je suis tenté de penser que l'idée d'autonomie est liée à une sorte de réduction ou de particularisation du sujet. Plus j'entre intégralement en activité, et moins il est légitime de dire que je suis autonome (en ce sens le philosophe moins autonome que le savant, le savant lui-même moins autonome que le technicien). L'autonomie liée à l'existence d'une sphère d'activité rigoureusement circonscrite. S'il en

est ainsi toute l'éthique kantienne repose sur un monstrueux contresens, une sorte d'aberration spéculative.

Ma vie considérée dans la totalité de ses implications — à supposer qu'elle puisse l'être — ne m'apparaît pas comme gérable (ni par moi, ni par un autre que moi). Et c'est dans cette mesure que je la saisis comme insondable (cf. note du 8 février dernier). Entre ce qui gère et ce qui est géré, il faut qu'il existe une certaine adéquation qui ici doit faire défaut. Dans l'ordre de *ma vie,* gestion implique mutilation (mutilation d'ailleurs à certains égards indispensable, mais sous d'autres rapports sacrilège).

Par là on est conduit à transcender l'opposition autonomie-hétéronomie. Car l'hétéronomie c'est la gestion par autrui — mais encore la gestion ; on reste sur le même plan. Dans les régions de l'amour ou de l'inspiration, cette distinction perd tout sens. A une certaine profondeur de moi, et dans une zone où les spécifications pratiques se fondent (au sens de « fondre » plus encore que de « fonder »), les termes d'autonomie et d'hétéronomie deviennent inapplicables.

16 février.

Pourtant est-ce que je ne méconnais pas dans tout ceci le grand sens du mot autonomie, l'idée d'une spontanéité rationnelle s'accomplissant dans la position même de la loi ? Que devient en somme ici l'idée d'une raison légiférant universellement pour soi ? ou plus profondément encore, quelle dignité

métaphysique convient-il d'accorder à l'acte même de légiférer ? En réalité, tout le problème est là. Il me semble bien que la législation n'est que l'aspect formel de la gestion et par conséquent ne la transcende pas. Dès lors ce qui est par-delà la gestion est par définition même par-delà la législation.

L'autonomie comme non-hétéronomie. J'entends par là qu'elle se réfère, phénoménologiquement parlant, à une hétéronomie présupposée et refusée ; c'est le « tout seul ! » du petit enfant qui commence à marcher et refuse la main qu'on lui tend. « Je veux faire mes affaires moi-même », telle est la formule germinale de l'autonomie ; elle porte essentiellement sur le *faire* et implique, comme je le notais l'autre jour, l'idée d'un certain domaine d'activité circonscrit dans l'espace et dans le temps. Tout ce qui est de l'ordre des intérêts, quels qu'ils soient, se laisse traiter avec une relative facilité comme une province, un district délimité de cette façon. Il y a plus : je puis gérer, ou traiter comme gérable, non seulement mon bien, ma fortune, mais tout ce qui peut même de loin être assimilé à une fortune, ou plus généralement à un *avoir*. Dans la mesure au contraire où la catégorie d'avoir deviendra ici inapplicable, je ne pourrai plus en aucun sens parler de gestion, soit par autrui, soit par moi-même, ni, par suite, d'autonomie.

21 février.

Dès que nous sommes dans l'être, nous sommes par-delà l'autonomie. Voilà pourquoi le recueillement, pour autant qu'il est reprise de contact avec

l'être, me transporte dans une zone où l'autonomie n'est plus concevable ; et ceci est tout aussi vrai de l'inspiration, de tout acte qui engage globalement ce que je suis. (L'amour pour un être rigoureusement assimilable à l'inspiration sous ce rapport.) Plus je suis, plus je m'affirme comme étant — moins je me pose comme autonome ; plus je parviens à penser mon être, moins il m'apparaît comme relevant de sa juridiction propre [1].

26 février.

A supposer qu'un apport absolu, un don entièrement gratuit ait été fait à l'homme — que ce soit à quelques-uns ou à tous — au cours de l'histoire, en quel sens le philosophe est-il tenu, ou simplement a-t-il le droit ou même la possibilité d'en faire abstraction ? Invoquer ici l'autonomie (ou le principe d'immanence, ce qui au fond revient au même), ce serait dire : « Cet apport constitue au sein du cours dialectiquement réglé de la pensée un corps étranger, un scandale ; en tant que philosophe tout au moins je ne puis pas le reconnaître. » Cette non-reconnaissance est-elle enveloppée dans la notion même de philosophie ? On refuse en somme ici de laisser se produire une certaine intrusion dans un

1. Ces propositions présentent un caractère *axial* pour une métaphysique qui tend à assigner à une certaine humilité ontologique la place que la plupart des philosophies traditionnelles, depuis Spinoza, ont accordée à la liberté, cela tout au moins dans la mesure où celles-ci impliquaient la prétention chez le sujet de s'identifier lui-même rationnellement à une certaine Pensée immanente au Tout. C'est la possibilité même d'une semblable identification qui est radicalement niée dans une métaphysique telle que celle que je cherche à définir ici (note du 11 septembre 1934).

système regardé comme clos. — Mais *in concreto* que signifie ceci pour moi, philosophe ? Ce système n'est pas ma pensée, il la déborde ; ma pensée est seulement insérée dans un certain développement indéfini, mais auquel elle se regarde comme co-extensive en droit [1].

Sur l'Avoir.

Une certaine unité-sujet, ou un *qui* faisant fonction d'unité-sujet, devient un centre d'inhérence ou d'appréhension par rapport à un certain *quid* qu'il se rapporte à lui-même, ou que nous traitons comme s'il se le rapportait à lui-même. Il y a là une relation qui n'est transitive que sur le plan grammatical (encore le verbe avoir ne s'emploie-t-il presque jamais au passif ; ce qui est bien significatif) et qui, étant essentiellement *affectante* pour l'unité-sujet, tend à passer en celle-ci, à se transmuer en un état de cette unité-sujet, sans que cette transmutation ou cette résorption puisse s'effectuer totalement.

Pour *avoir* effectivement, il faut *être* à quelque degré, c'est-à-dire ici être immédiatement pour soi,

1. Il la déborde, ai-je dit, et ce n'est pas faux, mais plus essentiellement c'est elle qui le transcende. Ici c'est probablement à la notion même du « en tant que » qu'il conviendrait de s'attaquer, et je serais très disposé à penser que le philosophe *en tant que* philosophe, c'est-à-dire dans la mesure où il opère au sein de sa propre réalité une discrimination qui le mutile, se renie précisément comme philosophe ; que le rôle des esprits philosophiquement les plus vivants du siècle dernier, un Schopenhauer, un Nietzsche, a précisément consisté à mettre en lumière cette espèce de dialectique en vertu de laquelle le philosophe est amené à se nier lui-même comme « Fachmensch », comme spécialiste (note de septembre 1934).

se sentir comme affecté, comme modifié. Dépendance réciproque de l'être et de l'avoir.

Je note qu'il y a un parallélisme rigoureux entre le fait d'avoir dans ses cartons des dessins de X..., qu'on montrera à un visiteur, et le fait d'avoir des idées sur telle ou telle question qu'on exposera à l'occasion. Ce qu'on a est au fond par définition exposable. Il est intéressant de noter combien il est difficile de substantiver ce τὸ ον; τὸ ον se change en ἐχομενον aussitôt qu'il est traité comme exposable. Mais il y a un sens où avoir conscience signifie exposer devant soi-même. La conscience comme telle n'est pas un avoir, une façon d'avoir, mais elle peut être une jouissance portant sur quelque chose qu'elle traite comme un avoir. Tout acte déborde l'avoir, mais peut après coup être traité lui-même comme un avoir ; et cela en vertu d'une sorte de dégradation. Je note que le secret, par opposition au mystère, est essentiellement un avoir en tant qu'exposable.

Il faut bien se rendre compte que tout avoir spirituel prend sa source dans un inexposable (mes idées enracinées dans ce que je suis), mais ce qui caractérise cet inexposable comme tel, c'est qu'il ne m'appartient pas, il est essentiellement *unbelonging*. Il y a donc un sens où je ne m'appartiens pas, le sens précisément où je ne suis absolument pas autonome.

27 février.

Nous exposons ce que nous avons, nous révélons ce que nous sommes (partiellement, bien entendu).

La création comme libération de l'inexposable. — Mais la philosophie n'est pas, là où la création philosophique n'est pas : elle ne peut pas, sans se nier ou se trahir, cristalliser en des résultats susceptibles d'être simplement assimilés et possédés par la suite.

1er mars.

Ne pourrait-on pas partir de l'avoir pour définir le désir ? Désirer c'est avoir en n'ayant pas, c'est-à-dire que l'élément psychique ou non-objectif de l'avoir existe déjà tout entier dans le désir : mais c'est justement à sa séparation d'avec l'élément objectif que le désir doit son caractère lancinant.

4 mars.

Ma conviction la plus intime, la plus inébranlable — et si elle est hérétique tant pis pour l'orthodoxie — c'est, quoi qu'en aient dit tant de spirituels et de docteurs, que Dieu ne veut nullement être aimé par nous *contre* le créé, mais glorifié à travers le créé et en partant de lui. Voilà pourquoi tant de livres d'édification me sont intolérables. Ce Dieu dressé contre le créé et en quelque sorte jaloux de ses propres ouvrages n'est à mes yeux qu'une idole. C'est une délivrance pour moi d'avoir écrit ceci. Et je déclare jusqu'à nouvel ordre que je serai insincère chaque fois que j'aurai l'air d'énoncer une affirmation contraire à ce que je viens d'écrire. Gêne insurmontable hier avec X... Je lui disais mon aver-

sion pour ce qui est « confessionnel ». Il ne comprend pas, et voit là de l'orgueil : c'est le contraire qui est vrai [1].

5 mars.

Ce que j'ai écrit hier demanderait tout de même à être nuancé. C'est vrai au stade où je suis, mais je sais que ce stade est encore rudimentaire.

Réentendu la *Missa Solemnis,* conduite par Weingartner, avec la même émotion qu'en 1918. Il n'y a pas d'œuvre que je sente plus accordée à ce que je pense. C'est un lumineux commentaire.

8 mars.

A propos d'une phrase de Brahms qui m'a hanté tout l'après-midi (dans un des *Intermezzi* op. 118, je crois), j'ai brusquement compris qu'il y a une universalité qui n'est pas d'ordre conceptuel, et là est la clef de l'idée musicale. Seulement, comme c'est difficile à comprendre ! L'idée ne peut être que le

1. Ce qui demeure en tout cas absolument vrai pour moi, c'est que toute tentative de *psychologie divine,* toute prétention à imaginer l'attitude de Dieu en face de moi m'inspirent une incoercible méfiance. Il m'est au fond tout à fait impossible d'admettre que nous puissions nous installer en quelque sorte idéalement en Dieu, j'entends par là nous mettre à sa place pour nous retourner de là vers nous-mêmes. Je suis loin de méconnaître les graves difficultés d'ordre métaphysique et théologique qui découlent certainement d'une pareille impossibilité, mais je dois avouer que l'usage que le plus grand nombre de théologiens fort de l'idée d'analogie pour se tirer d'affaire, me paraît donner prise aux plus graves objections. Ma position sur ce point m'apparaît d'ailleurs à moi-même exposée, fragile, profondément insatisfaisante (note du 13 septembre 1934).

fruit d'une certaine gestation spirituelle. Analogie intime avec l'être vivant [1].

10 mars.

Repensé au suicide : au fond, l'expérience semble nous montrer que les hommes peuvent être *disposed of, got rid of*. Je me traite donc moi-même comme pouvant être moi aussi *disposed of*. Mais ici il faudrait déterminer exactement les limites dans lesquelles cette expérience externe de la moralité des autres est réellement effectuée. Elle est en réalité d'autant plus complète qu'il s'agit d'êtres qui n'ont jamais compté (existé) pour moi. Le *being disposed of* perd au contraire de plus en plus sa signification pour des êtres qui, pour autant qu'ils ont jamais réellement compté pour moi, continuent nécessairement à compter. (La « notion » (?) que traduit l'expression appartenir au passé n'est pas univoque ; elle est susceptible d'un dégradé indéfini. Elle ne prend toute la dureté de son sens que là où il s'agit d'un instrument jeté au rancart, hors d'usage, d'un déchet). On me dira, bien entendu, qu'il faut établir une distinction radicale entre l'autre comme objet, qui lui est véritablement *got rid of*, et tout un ensemble de superstructures subjectives que mon esprit

1. Ceci encore serait à approfondir et à élaborer. Il est certain que Bergson a raison, que nous sommes ici dans un ordre où la durée s'incorpore en quelque façon à cela même qu'elle prépare et fait venir à terme. Mais c'est peut-être sur ce qu'on pourrait appeler l'aspect structural de cet ordre de réalité que malgré tout Bergson n'a pas suffisamment projeté la lumière (note du 13 septembre 1934).

lui accole et qui survivent à cet objet dans la mesure où mon esprit lui-même lui survit. Mais comme l'ont vu les néo-hégéliens avec une admirable lucidité, cette distinction est en réalité tout à fait précaire et sujette à caution. Elle aussi n'est applicable qu'à la limite ; elle perd progressivement son sens là où il s'agit d'un être réellement mêlé à ma vie. On ne peut le nier qu'en prétendant que ce mot *mêlé* est ici inapplicable et que le monadisme absolu est vrai. S'il ne l'est pas, et pour moi il est manifeste qu'en effet il ne l'est pas, il faut reconnaître que ce départ est impossible là où une intimité effective existe. Une intimité : c'est vraiment ici la notion fondamentale.

Mais alors il est clair que je ne peux me considérer moi-même comme pouvant *be disposed of* qu'à condition de me traiter comme pur étranger — bref, en laissant de côté toute possibilité de hantise (je prends ici le mot dans l'acception anglaise). J'aboutirais à cette conclusion que plus j'ai réalisé une intimité effective et profonde avec moi-même, plus il y a lieu de juger sujette à caution et même absurde la représentation que je me forme de moi-même comme d'un objet qu'il serait en mon pouvoir de mettre définitivement hors d'usage. [Il va de soi que lorsque j'emploie le terme de hantise, j'évoque les suites que peut entraîner pour moi un meurtre dont je suis l'auteur ; je ne me débarrasse pas réellement de ma victime ; elle me demeure présente au sein même de l'obsession que je me suis infligée en croyant la supprimer]. Ici encore on me dira : Toute la question est de savoir si la victime a conscience de cette hantise qu'elle

suscite chez celui qui croit l'avoir rayée de son univers. Mais il faudrait reprendre ici de très près le problème même de la conscience, et d'abord renouveler la terminologie exténuée dont nous usons d'habitude pour la formuler. Il est évident que si j'adhère à un certain parallélisme psychophysique, je serai tenté de déclarer que là où le corps comme tel est détruit la conscience elle-même est sans doute abolie. Reste à savoir ce qu'il convient de penser de ce parallélisme.

Pour moi, l'agencement du monde est tel que nous sommes en quelque sorte invités expressément à croire à ce parallélisme et par conséquent à la réalité de la mort. Mais en même temps une voix plus secrète, des indices plus subtils nous laissent pressentir que ce pourrait n'être là qu'un décor, un décor qui doit être traité et apprécié comme tel. Ici apparaît la liberté, toute dressée contre ces apparences ; la liberté qui, à mesure qu'elle s'éveille, discerne aux lisières de l'expérience je ne sais quelles complicités, je ne sais quelles promesses — allusions qui les unes les autres s'éclairent et se renforcent — à une délivrance, une aurore encore inimaginées.

A propos de la mort, de la mortification : comprendre que, chrétiennement, la mort représente par rapport à la vie un plus, ou un passage à un plus, une exaltation — et non pas, comme on l'a cru par un contresens funeste, une mutilation, une négation. Si c'était vrai, Nietzsche aurait entièrement raison ; mais il a tort parce qu'il s'en est tenu à une notion toute naturaliste de la vie, et que de ce point de vue le problème n'a plus aucun sens.

La vie entendue ainsi ne comporte pas d'au-delà, de surélévation, elle ne peut plus être transcendée.

Sans date.

Sur le problème de l'être.

Le problème de l'être tend à se poser d'abord comme la question de savoir quelle est l'étoffe ultime du monde. Recherche qui se révèle par essence même décevante : la réflexion montrera successivement que la notion d'étoffe est elle-même obscure, ambiguë, peut-être inapplicable au monde dans son ensemble ; mais surtout que cette étoffe, en supposant même qu'elle soit identifiable, pourrait bien n'être pas l'essentiel. D'où un intervalle, une marge, entre l'exigence pour elle-même obscure qui a donné naissance au problème, et les termes dans lesquels ce problème est posé ; même si le problème était ou pouvait être résolu, l'exigence ne serait peut-être pas satisfaite. Cette exigence, dès lors, tend à prendre plus directement conscience de soi. Un passage s'opère dès lors à l'idée d'une organisation ou d'une structure intelligible.

Ceci est un des chemins possibles.

Mais il en est d'autres : réflexion sur l'idée d'apparence, sur les implications du fait même qu'il y a des apparences ; d'autre part, réflexion sur le fait de l'affirmation.

Il y a des apparences qui peuvent manifestement être décelées comme apparences. Le mirage sous toutes ses formes. Mais dans cet ordre on n'aboutit jamais qu'à des rectifications. La tentation sera grande pourtant de prolonger ici toutes les

lignes en traitant l'expérience tout entière comme φαινόμενον. Seulement, un problème critériologique très difficile se posera ici ; le même qui se pose, par exemple, quand on distingue qualités premières et qualités secondes. La réflexion finira par découvrir que les qualités premières ne sont pas nécessairement investies d'une priorité ontologique par rapport aux qualités secondes. Ici encore est à l'œuvre une exigence qui éprouve comme une peine radicale à devenir transparente pour elle-même.

Problème de l'affirmation. Toute ontologie se concentre autour de l'acte d'affirmer considéré à vrai dire non pas en soi, non pas en tant qu'acte, mais dans son intentionnalité spécifique. C'est d'ailleurs dans cette zone qu'une sorte de voisinage dangereux s'établira entre l'ontologie et la logique proprement dite.

12 mars.

Jamais et en aucun cas l'affirmation ne peut s'apparaître comme génératrice de la réalité de ce qu'elle affirme. La formule ici c'est : Je l'affirme parce que cela est. Cette formule traduit d'ailleurs déjà une première réflexion, mais à ce stade le *cela est* apparaît comme étant en dehors de l'affirmation et antérieur à elle ; celle-ci se réfère à un donné. Toutefois, une seconde réflexion va se produire ici. L'affirmation en se réfléchissant elle-même est amenée à empiéter sur le terrain réservé et comme consacré du *cela est*. Dès lors je me dis : mais ce *cela est* suppose lui-même une affirmation. D'où une régression qui paraît sans terme, à moins

que je n'en vienne à poser l'affirmation elle-même comme génératrice. Ne pressons pas ce point cependant. Admettons une sorte d'investissement préalable du moi par l'être ; par moi j'entends ici le sujet affirmant. Ce sujet n'en intervient pas moins comme médiateur entre l'être et l'affirmation ; dès lors se pose le problème que j'ai soulevé dans mes notes du 19 janvier ; car inévitablement je suis conduit à me demander quel est le statut ontologique de ce moi par rapport à l'être qui l'investit. Y est-il immergé ou bien au contraire le commande-t-il en quelque façon ? mais s'il le commande, qu'est-ce qui lui confère cette domination et que signifie-t-elle exactement ?

14 mars.

Dirons-nous qu'une réflexion plus profonde nous conduira à reconnaître que l'affirmation suppose une puissance de position qui irait en quelque sorte au-devant d'elle et lui livrerait la substance de ce que cette affirmation profère ? Il est très probable que c'est bien la vérité, mais cette vérité, comment puis-je l'aborder ?

Il y a lieu de remarquer en tout cas que cette puissance de position est par essence même transcendante au méta-problématique. (Cf. note du 6 février dernier.)

L'angoisse ces jours-ci passe toute mesure. La conférence du désarmement expire. Incident à Kehl, et la terreur règne là-bas. Il y a des moments où je vis avec le sentiment que la mort est sur nous tous, sur tout ce que nous aimons. En allant chez V... cet

après-midi, j'ai eu, rue La Condamine, une sorte d'illumination, cette simple idée : « Pense que le rêve est en train de devenir cauchemar, et quand le cauchemar sera à son paroxysme, tu t'éveilleras. Ce sera ce que tu appelles aujourd'hui la mort. » Cela m'a soutenu. C'est un moyen de supporter l'idée de la destruction de Paris qui me hante.

16 mars.

« Les mystères ne sont pas des vérités qui nous dépassent, mais des vérités qui nous comprennent. » (R. P. Jouve.)

31 mars.

A propos du suicide de N... Est-il en mon pouvoir de me réduire à une impuissance absolue ? Puis-je user de ma volonté de façon à me mettre hors d'état de ne plus rien vouloir, de ne plus rien pouvoir ? La réalité se prête-t-elle à cette défection absolue, ou du moins qui se veut telle ? Le moins qu'on puisse affirmer c'est que la réalité paraît en tout cas agencée de façon à entretenir chez moi la croyance à la possibilité d'une pareille démarche, à son ultime efficacité. Je suis encouragé par toutes les apparences concertées autour de moi, à croire que je puis effectivement *get rid of myself.*

Ainsi s'exprime une phénoménologie du suicide qui consiste à examiner comment le suicide ne peut pas ne pas m'apparaître : affranchissement total, mais où le libérateur, en se libérant de lui-même, du même coup se supprime.

Mais il y a place pour un autre mode de réflexion qui lui est hyperphénoménologique : ces apparences concertées sont-elles véridiques ? Elles paraissent coalisées pour me donner à penser que ma liberté est ici radicale ; mais cette action absolue de moi sur moi-même est-elle possible ? Si elle l'était, je serais, semble-t-il, en droit de revendiquer pour moi-même une sorte d'améité, puisque je ne continuerais d'être que par une permission continuée que je m'octroierais à moi-même. Toute la question est de savoir quelle sorte de réalité est la mienne dans un monde dont la structure est telle qu'il tolère ce que j'ai appelé une défection absolue. Il est évident en tout cas à mes yeux qu'un tel monde exclut jusqu'à la possibilité d'une participation à l'être fondant ma réalité de sujet. Je ne suis plus ici que quelque chose qui s'est produit, *something that happened to be,* mais à cet événement auquel je me réduis, j'attribue en même temps la plus radicale puissance sur soi. N'y a-t-il pas là une contradiction interne ? En un autre langage, je suis ma vie, mais puis-je encore la penser ?

11 avril.

Réalisé ceci une fois de plus : pour chacun de nous à chaque instant le pire est possible, ce que nous considérons comme le pire : pas de garantie objective. Il faut que ceci puisse être concilié avec l'idée d'un Dieu et d'un Dieu tout-puissant. Cependant le fait que le pire est possible ne prouve-t-il pas la faiblesse infinie de Dieu ? Entre cette faiblesse infinie et cette puissance infinie, il semble qu'une

mystérieuse jonction s'opère, une coïncidence par-delà l'ordre des causes.

23 juillet.

A la suite d'une discussion avec R. C... sur la connexion entre la souffrance et le péché.

Ce que je prétends c'est que cette connexion est à proprement parler inexpérimentalisable, c'est-à-dire qu'elle ne peut être transportée sur le plan d'une expérience spécifiable. En présence de quelqu'un qui souffre, je ne peux absolument pas dire : votre souffrance est la rétribution de tel péché désignable, dont vous pouvez d'ailleurs n'être pas l'auteur. (C... faisait intervenir l'hérédité, ce qui au point de vue religieux est une aberration.) Nous sommes ici dans l'*insondable,* et il y a là quelque chose qu'il faudrait parvenir à élucider philosophiquement. Chose étrange, la souffrance n'est en effet susceptible de revêtir une signification métaphysique ou spirituelle que dans la mesure où elle implique un mystère insondable. Mais d'autre part — et là est le paradoxe — toute souffrance est par essence même « celle-ci », d'où la tentation presque irrésistible de lui trouver une explication ou une justification qui soit elle aussi déterminée, spécifiée. Or, c'est ce qui n'est pas possible. Le problème au point de vue religieux consistera à transformer l'insondable en valeur positive. Il y a là toute une dialectique que j'entrevois : donner une explication particulière sur le plan de la rétribution, c'est poser Dieu comme quelqu'un, c'est-à-dire le mettre sur le même plan que l'être particulier qui souffre, c'est par là même inciter cet être

particulier à la discussion, à la révolte (pourquoi moi et pas tel autre ? pourquoi telle faute et pas telle autre faute ? etc.). Or, il est évident que c'est justement le plan de la comparaison et de la discussion qui doit être transcendé. Ceci revient sans doute à dire que « cette souffrance-ci » doit être appréhendée comme participation effective à un mystère universel, saisie comme fraternité, comme lien métaphysique.

Ne jamais oublier d'autre part que celui qui du dehors — je pense à R. C... — attire mon attention sur le lien entre ma souffrance et mon péché doit être intérieurement qualifié pour accomplir cet acte. Il ne peut l'être que s'il est lui-même entièrement humble et se donne comme participant à mon péché. Peut-être même faut-il qu'il participe à ma souffrance. Bref, s'il est un autre moi-même. En tant que purement et simplement autre, il ne peut jouer ce rôle, il est disqualifié. Passage possible à la position philosophique du Christ [1].

26 juillet.

Avoir et spatialité. L'avoir se réfère au prendre, mais il semble qu'il n'y ait de prise que de ce qui est dans l'espace, ou de ce qui est assimilé à du spatial. Examiner de près ces deux propositions.

1. Ces remarques présentent à mes yeux une grande importance en ce qui concerne la relation métaphysique impliquée dans le sacerdoce, abstraction faite d'ailleurs de toute particularité confessionnelle. Elles permettent, je crois, de discerner l'abîme qui sépare l'attitude du prêtre de celle du moraliste. Aussitôt que le prêtre tend à se convertir en moraliste il se nie comme prêtre.

30 juillet.

Je voulais noter déjà à Rothau que le siège de la souffrance semble bien être la zone où l'avoir débouche dans l'être. Peut-être ne sommes-nous vulnérables que dans nos possessions, mais est-ce vrai ?

Tout à l'heure, au cours d'une merveilleuse promenade au-dessus de Zermatt, je repensais avec précision à l'essentielle *mutabilité* du passé. Au fond, l'idée que les événements se déposent au cours de l'histoire est une idée fausse. Si l'on y regarde de près, il n'y a pas de sédimentation historique. Le passé demeure relatif à une certaine lecture, à un certain type de lecture. Et je sentais se préciser en moi l'idée d'une tension réciproque entre le passé et le monde d'attention qui se concentre sur lui. L'idée de « l'accompli une fois pour toutes », du « purement et simplement révolu » recouvrirait s'il en est ainsi un véritable paralogisme. Je ne puis m'empêcher de penser que ceci est comme l'entrée d'un certain chemin dans lequel je ne me suis pas encore réellement engagé. Peut-être y a-t-il là de quoi éclairer la mort de lueurs nouvelles ; mais je ne vois pas cela nettement, ce n'est qu'une sorte de pressentiment. Chercher les implications positives d'une critique de l'idée de dépôt historique.

13 août.

La connaissance comme mode de l'avoir. Possession d'un secret. Détenir, disposer de — et l'on

retrouve ici ce que j'ai écrit sur l'exposable. Opposition absolue entre le secret et le mystère, qui est par essence même ce que je ne détiens pas, ce dont je ne dispose pas. La connaissance comme mode de l'avoir essentiellement communicable.

14 août.

Double permanence impliquée dans l'avoir (je prends toujours comme cas-type le fait d'avoir un secret). Le secret lui-même est quelque chose qui résiste à la durée, sur quoi la durée ne mord pas, ou qui est traité comme tel ; mais il en est de même du sujet ; du *qui,* autrement le secret se détruirait lui-même. Il est évident que le secret est directement assimilable à l'objet gardé, au contenu conservé dans un contenant. Je pense que cette assimilation est toujours possible dès le moment où l'on est dans l'avoir. Seulement, ce qui est remarquable, c'est que l'analyse de la conservation spatiale renvoie elle-même au spirituel, j'ai noté cela il y a bien longtemps déjà.

Se demander dans quelle mesure on *a* un sentiment, à quelle condition un sentiment peut être traité comme avoir ? uniquement du point de vue social, je crois, et en tant que je suis interlocuteur pour moi-même.

La présence comme ce dont je ne dispose à aucun degré, ce que je n'ai pas. Tentation perpétuelle, soit de la convertir en objet, soit de la traiter comme aspect de moi-même. C'est comme si nous n'étions pas équipés pour la penser. Ceci comporte des applications infinies.

L'avoir mental : certains êtres sont construits de telle façon qu'ils peuvent mettre la main sur tel élément de cet avoir comme sur tel objet ou sur tel papier bien classé ; ils se sont constitués eux-mêmes à l'image des classements qu'ils ont établis autour d'eux. Mais on peut dire aussi et inversement que ces classements ne sont que des symbolisations tangibles de l'ordre qu'ils ont instauré en eux-mêmes. En tout cas, la correspondance tend à être aussi rigoureuse que possible entre ceci et cela. Intervention du corps comme principe en soi insondable de perturbation. Cet ordre que j'ai instauré en moi dépend de quelque chose dont en dernière analyse je ne dispose pas.

Lorsque je suis placé dans des conditions « normales », mon avoir mental se conforme à sa nature d'avoir ; mais il cesse d'en être ainsi, dès le moment où ces conditions se modifient. A vrai dire, il semble que ces conditions elles-mêmes dépendent en quelque façon de moi et tendent par là même à faire elles aussi figure d'avoir. Mais ceci est dans une large mesure une illusion.

15 août.

De nouveau préoccupé par la question de savoir ce que signifie le fait de posséder des qualités. Il me semble que l'*aussi* n'a de sens que dans l'ordre de l'avoir ; peut-être le recours à la catégorie de l'avoir pour penser les qualités est-il un expédient, un *makeshift* nécessaire pour concevoir ou se persuader que l'on conçoit la juxtaposition des qualités.

Je suis très fatigué ce soir — mais il me semble qu'il y a là un chemin à suivre.

16 août.

Ce que je veux dire, c'est que dès le moment où intervient la catégorie de l'*aussi,* de l'*en plus,* s'introduit du même coup subrepticement celle de l'avoir. Ceci serait valable même pour une qualité unique, pour autant que nous ne pouvons nous empêcher de nous la figurer comme ajoutée — à rien (au sein d'un certain contenant idéal). Je sens qu'il y a des conséquences métaphysiques importantes à tirer de là, notamment quant à l'impossibilité de penser Dieu selon le mode de l'avoir, comme *ayant.* En ce sens toute doctrine des attributs tendrait inévitablement à nous égarer ; le *ego sum qui sum* de l'Ecriture serait vraiment, ontologiquement parlant, la formule la plus adéquate.

Il y aurait lieu de se demander ici quel est le rapport entre avoir et passivité, je pense que nous sommes passifs, que nous donnons prise dans la mesure exacte où nous participons de l'ordre de l'avoir. Mais ceci n'est sans doute qu'un aspect d'une réalité plus profonde.

L'avoir ne pourrait-il pas être conçu comme une certaine manière d'être ce qu'on n'est pas ?

Il est évident que toutes ces réflexions d'apparence si abstraites sont sous-tendues pour moi par une expérience étrangement immédiate de l'adhérence à ce qu'on possède (qui est extérieur sans l'être). Il faut toujours en revenir au cas-type qui est la corporéité, le fait d'avoir un corps, avoir type, avoir

absolu. Et par-delà la corporéité saisir mon rapport à ma vie. Signification ontologique du sacrifice de la vie, du martyre ; j'ai déjà noté ceci mais il faut sans cesse y revenir. Ce que j'entrevois en ce moment aussi, c'est la nécessité de souligner à la fois l'identité apparente et l'opposition réelle du martyre et du suicide, l'un affirmation de soi [1], l'autre radiation de soi.

Fondement ontologique de l'ascétisme chrétien. Seulement, il ne faut pas que ce détachement (pauvreté, chasteté) soit abstraction ; il faut que tout ce dont on se dégage soit en même temps retrouvé sur un plan supérieur. Je pense que tous les textes évangéliques devraient être relus à la lumière de ces réflexions.

27 septembre.

Je relis ces dernières notes. Analyser l'idée d'appartenance, du *belonging*. Mon corps m'appartient et ne m'appartient pas ; là est la racine de l'opposition entre le suicide et le martyre. Mettre à nu les fondements métaphysiques d'une étude portant sur les limites dans lesquelles j'ai le droit de disposer de mon corps. Il serait absurde de condamner le sacrifice sous prétexte que mon corps ou ma vie ne m'appartient pas. Se demander en quel sens, dans quelles limites je suis maître de ma vie.

1. Il est clair que cette formule est inadéquate : ce qui s'affirme dans le martyre ce n'est pas le soi, c'est l'être dont le soi devient le témoin dans l'acte même par lequel il se renonce, et l'on pourrait dire inversement que dans le suicide, le soi s'affirme au contraire par la façon dont il prétend se retrancher de la réalité (note du 27 septembre 1934).

L'idée d'appartenance semble bien supposer celle d'organicité, tout au moins pour autant que celle-ci est impliquée dans le fait de comporter un « dedans ». Mais cette idée du « dedans » n'est pas claire. Si on l'approfondit on découvre, en effet, qu'elle n'est pas purement spatiale. Le meilleur exemple est ici celui de la maison, ou de tout ce qui est assimilable à une maison, par exemple une grotte.

Réfléchi à cela au Luxembourg d'où je rapporte cette formule : « L'avoir est fonction d'un ordre comportant des références à autrui en tant qu'autrui [1] ». Il faut voir en effet que le caché, le secret est *ipso facto* l'exposable. Demain je voudrais tenter d'examiner la contrepartie de ceci du point de vue de l'être. Il est évident pour moi que l'être n'implique rien de tel, en effet ; peut-être même dans l'ordre de l'être, l'autrui tend-il à se dissoudre, à se nier.

28 septembre.

Chercher si la distinction du dedans et du dehors n'est pas niée par l'être en tant que telle. Connexion avec le problème de l'apparence. Se demander si lorsqu'on fait intervenir la notion d'apparence on ne se transporte pas sans s'en douter au plan de l'avoir. Quand on se demande quel est le lien entre l'être et les apparences qu'il présente, on cherche comment elles peuvent être intégrées en lui ; or, dès

1. Le chaînon intermédiaire, c'est le fait que la distinction du dedans et du dehors implique des effets de perspective qui ne sont possibles que là où intervient celle du même et de l'autre.

qu'intervient l'idée d'une intégration, on est dans l'avoir. L'être ne semble pas pouvoir être jamais une somme.

7 octobre.

Reprendre la catégorie d'avoir en tant qu'elle est impliquée dans le fait pour un sujet d'avoir (de comporter) des prédicats. Caractère inessentiel de l'opposition entre le fait de garder pour soi et celui de produire au-dehors. L'avoir comprend en soi la possibilité de cette alternance, de ce rythme. Examiner le rapport de ceci et de l'acte de conscience. Est-ce que la conscience n'implique pas elle aussi cette double possibilité ? Il n'y a probablement pas de différence fondamentale entre le fait d'avoir conscience et celui de manifester, de faire prendre conscience aux autres. L'*autre* est déjà là quand j'ai conscience pour moi-même, et l'expression n'est possible, je suppose, que parce qu'il en est ainsi. Il faudrait passer de là à l'infra-conscient et au supra-conscient. Pouvons-nous les dinstinguer ? Mettre peut-être ceci en contact avec ce que j'ai écrit sur les implications du *que suis-je* (cf. note du 12 mars).

Ne pourrait-on pas dire qu'il n'y a de problème que de l'avoir ou de ce qui est traité comme avoir ? je rejoindrais ici mon exposé sur le mystère ontologique. Dans la sphère du problématique, la distinction du dehors et du dedans est importante : elle s'efface dès qu'on entre dans le mystère.

11 octobre.

Examiner les rapports entre avoir et pouvoir. Dire : « J'ai le pouvoir de... », cela signifie : le *pouvoir de* compte parmi mes attributs, mes apanages. Mais ce n'est pas tout : avoir c'est pouvoir, car c'est bien en un sens disposer de. Ici nous touchons à ce qu'il y a de plus obscur, de plus foncier dans l'avoir.

13 octobre.

Mettre en rapport mes notes de ces derniers jours avec ce que j'ai dit naguère sur le fonctionnalisé. Une fonction est par essence quelque chose qu'on a, mais dans la mesure où ma fonction me dévore, elle devient moi, elle se substitue à ce que je suis. Distinguer entre la fonction et l'acte, car l'acte échappe manifestement à la catégorie de l'avoir. Aussitôt qu'il y a création, à quelque degré que ce soit, nous sommes dans l'être ; c'est là ce qu'il faudrait arriver à rendre pleinement intelligible. Une des difficultés vient de ce que la création au sens fini de ce mot n'est sans doute possible qu'au sein d'un certain avoir. Plus la création s'en libère, plus elle se rapproche de la création absolue.

Schéma.

1° Il est instructif de noter que les philosophes au cours de l'histoire se sont pour la plupart détournés spontanément de l'avoir. Ceci tient sans doute

à ce qu'il y a de foncièrement ambigu, d'obscur, de presque inélucidable dans cette notion.

2° A partir du moment où l'attention du philosophe se porte sur l'avoir, cette attitude ne peut lui paraître qu'injustifiable. Il se pourrait d'ailleurs qu'une analyse phénoménologique de l'avoir constituât une introduction utile à une analyse renouvelée de l'être. Par analyse phénoménologique, j'entendrai l'analyse d'un contenu implicite de pensée, par opposition à une analyse psychologique portant sur des *états*.

3° Il semble :

a) qu'on ne puisse parler d'avoir que là où un certain *quid* est rapporté à un certain *qui* traité comme centre d'inhérence et d'appréhension à quelque degré transcendant ;

b) que, plus rigoureusement, nous ne puissions nous exprimer en termes d'avoir que lorsque nous nous mouvons dans un ordre où, d'une manière quelconque et à quelque degré de transposition que ce soit, l'opposition du dehors et du dedans conserve un sens ;

c) que cet ordre se révèle à la réflexion comme comportant par essence des références à autrui en tant qu'autrui.

4° L'ordre de l'avoir est l'ordre même de la prédication ou encore du caractérisable. Mais le problème métaphysique qui se posera ici sera de savoir dans quelle mesure une réalité authentique, une réalité en tant que telle se prête à être caractérisée ; et si l'être n'est pas par essence incaractérisable, étant bien entendu, d'ailleurs, que l'incaractérisable n'est pas l'indéterminé.

5° L'incaractérisable c'est aussi ce qui ne peut être possédé. — Passage à la présence. On rejoint ici la différence entre le toi et le lui. Il est évident que le toi en tant que lui tombe sous les prises d'un jugement caractéristique. Mais il est non moins clair que le toi en tant que toi se pose sur un autre plan. Examiner la louange de ce point de vue.

L'opposition entre le désir et l'amour constitue une illustration très importante de l'opposition entre l'avoir et l'être. Désirer, en effet, c'est avoir en n'ayant pas. Le désir peut être regardé à la fois comme autocentrique et comme hétérocentrique (polarité du même et de l'autre). L'amour transcende l'opposition du même et de l'autre pour autant qu'il nous établit dans l'être.

Autre application essentielle : différence entre autonomie et liberté (cf. note du 16 février).

23 octobre.

Je note aujourd'hui que dans le contenu il y a bien l'idée d'une action potentielle (possibilité de verser, de répandre, etc.). Il y a dans le contenu ce qu'il y a dans le *posséder*, une puissance. Le contenu n'est pas purement spatial.

27 octobre.

Approfondir plus que je ne l'ai fait jusqu'à présent la nature de la dépendance de l'être par rapport à l'avoir : nos possessions nous dévorent. Racines

métaphysiques du besoin de conserver. Peut-être rejoint-on ici ce que j'ai écrit ailleurs sur l'aliénation. Le soi s'incorpore à la chose possédée ; bien plus, peut-être le soi n'est-il que là où il y a possession. Disparition du soi au sein de l'acte, de la création quelle qu'elle soit ; il ne reparaît, semble-t-il, que lorsqu'il y a arrêt dans la création.

29 octobre.

Il faudrait développer ce que j'ai dit de l'incaractérisable. Nous ne pouvons pas penser un caractère sans le rattacher à un sujet par le lien que traduit le verbe appartenir. Mais ceci suppose une sorte de figuration dont il faudrait réussir à préciser la nature. Nous sommes dans un ordre qui comporte essentiellement l'usage de la forme *aussi* ; ce caractère est choisi *parmi* d'autres. Mais, d'autre part, nous ne sommes pas en présence d'une collection comme le voudrait le phénoménisme ; il y a toujours la transcendance du qui. Mais celle-ci n'est-elle pas fonction de l'attitude même que j'adopte en face de ce qui ? n'est-elle pas une projection ? Ceci est encore assez flou pour moi-même, une idée à mettre au point.

Penser quelqu'un d'autre, c'est m'affirmer d'une certaine manière en face de cet autre. Plus exactement l'autre est sur l'autre bord d'une coupure ; il ne communique pas avec moi. Mais cette coupure, cette absence, je ne la réalise qu'en m'arrêtant, en me cernant en quelque sorte moi-même, ou si l'on veut, en me figurant.

30 octobre.

Voici ce que j'aperçois. Le monde du même et de l'autre est celui de l'identifiable. Pour autant que j'en demeure prisonnier, je me ceins moi-même d'une zone d'absence. Et c'est seulement à condition de m'établir dans cette zone que je puis me penser moi-même selon la catégorie de l'avoir. Identifier, en effet, c'est reconnaître que quelque chose ou que quelqu'un a ou n'a pas tel caractère, et inversement tel caractère est relatif à une identification possible.

Tout ceci ne présente un sens ou un intérêt que si nous parvenons à penser un au-delà de ce monde du même et de l'autre ; un au-delà qui serait affecté à l'ontologique comme tel. C'est ici que les difficultés commencent.

Ce qu'on peut voir tout de suite, c'est que la question « que suis-je ? » n'a pas d'équivalent au plan de l'avoir. A cette question, par définition, je ne puis répondre moi-même (cf. mes notes de mars dernier).

II

ESQUISSE D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'AVOIR[1]

Je voudrais d'abord marquer le caractère nucléaire que présente à mes yeux la communication que je m'apprête à vous faire. Elle renferme le germe d'une philosophie que pour une bonne part je me borne à pressentir, et dont, si elle est viable, il est probable que d'autres, sous des formes que je ne puis imaginer en détail, seront en mesure de développer les différentes parties. Il se peut d'ailleurs aussi que certains des chemins dont je voudrais esquisser le tracé se terminent « en impasse ».

Ce que je me crois tenu d'indiquer tout de suite, c'est comment j'ai été amené à m'interroger sur l'avoir. Cette réflexion générale s'est, en quelque sorte, greffée sur des recherches plus particulières, plus concrètes, et il me paraît indispensable de m'y référer pour commencer. Je m'excuse d'avoir ici à

1. Communication faite en novembre 1933 à la Société Philosophique de Lyon.

me citer moi-même, c'est le moyen le plus simple de vous faire entrer dans les préoccupations qui ont donné lieu aux investigations en apparence si abstraites dont le sommaire qui vous a été envoyé vous a indiqué le sens général.

Déjà dans le *Journal Métaphysique* je posais le problème suivant qui paraît d'abord être d'ordre purement psychologique. Comment, me demandais-je, est-il possible d'identifier un sentiment qu'on éprouve pour la première fois ? L'expérience montre qu'en fait cette identification est souvent très malaisée (l'amour peut affecter des formes déconcertantes qui empêchent celui qui l'éprouve de soupçonner sa vraie nature). Je constatais que cette identification est d'autant plus réalisable que le sentiment peut être davantage assimilé à quelque chose que *j'ai,* au sens où j'ai un rhume ou une rougeole ; il se laisse alors cerner, définir, intellectualiser. Dans cette mesure, je puis m'en former une sorte d'idée et le confronter avec la notion préalable que je pouvais avoir de ce sentiment en général (bien entendu je schématise en ce moment, mais peu importe). Au contraire, disais-je, moins ce sentiment est cernable, donc discernable, moins je suis sûr de le reconnaître. Mais n'existe-t-il pas, justement par opposition à ces sentiments que j'*ai,* une sorte de trame affective qui est à tel point consubtantielle à ce que je suis que je ne peux pas me l'opposer réellement (et par conséquent la penser) ? J'en venais ainsi à entrevoir, sinon une distinction tranchée, du moins une sorte de gamme de nuances, un dégradé insensible entre un sentiment que j'ai et un sentiment que je suis. D'où cette note prise le 16 mars

1923 : « Au fond tout se ramène à la distinction entre ce qu'on a et ce qu'on est. Seulement il est extraordinairement difficile de l'exprimer sous forme conceptuelle, et il doit cependant être possible de le faire. Ce qu'on *a* présente évidemment une certaine extériorité par rapport à soi. Cette extériorité n'est pourtant pas absolue. En principe ce qu'on *a* ce sont des choses (ou ce qui peut être assimilé à des choses, et dans la mesure précise où cette assimilation est possible). Je ne puis *avoir* au sens strict du mot que quelque chose qui possède une existence jusqu'à un certain point indépendante de moi. En d'autres termes ce que j'ai s'ajoute à moi ; bien plus, le fait d'être possédé par moi s'ajoute à d'autres propriétés, qualités, etc., appartenant à la chose que j'ai. Je n'ai que ce dont je peux en quelque manière et dans certaines limites disposer, autrement dit pour autant que je peux être considéré comme une puissance, comme un être doué de pouvoirs. Il n'y a de transmission possible que de ce qu'on a. » Et je passais de là à la question fort obscure de savoir s'il y a effectivement de l'intransmissible dans la réalité et de quelle manière il peut être pensé.

Il y a donc là une voie d'approche, mais ce n'est pas la seule. Je ne puis par exemple concentrer mon attention sur ce qui est à proprement parler *mon corps* — par opposition au corps-objet que pense le physiologiste — sans retrouver cette notion presque impénétrable d'avoir. Et pourtant puis-je dire, à la rigueur, que mon corps est quelque chose que j'ai ? Tout d'abord mon corps en tant que tel est-il une chose ? Si je le traite comme une chose, que suis-je, moi, qui le traite ainsi ? « A la limite,

écrivais-je dans le *Journal Métaphysique* (p. 252), on aboutit à la formule suivante : mon corps est (un objet), je ne suis rien. L'idéalisme aura la ressource de déclarer que je suis l'acte qui pose la réalité objective de mon corps. N'est-ce pas un tour de passe-passe ? ajoutais-je. Je le crains. Entre cet idéalisme-là et le matérialisme pur, il n'y a qu'une différence en quelque sorte évanouissante. » Mais on pourrait pénétrer beaucoup plus avant et montrer en particulier les conséquences de ce mode de représentation ou de figuration pour l'attitude en face de la mort, du suicide.

Se tuer, n'est-ce pas disposer de son corps (ou de sa vie) comme de quelque chose qu'on *a*, comme d'une chose ? N'est-ce pas admettre implicitement qu'on s'appartient ? Mais ici que d'obscurités presque impénétrables ; qu'est-ce que ce soi ? Qu'est-ce que cette mystérieuse relation entre soi et soi-même ? N'est-il pas clair que chez l'être qui refuse de se tuer, parce qu'il ne s'en reconnaît pas le droit, parce qu'il ne s'appartient pas, la relation est tout autre ? N'apercevons-nous pas sous une différence de formules qui paraît négligeable une sorte d'abîme impossible à combler et qu'on ne peut explorer que pas à pas.

Je me bornerai à signaler ces deux points d'amorçage — il y en aurait beaucoup d'autres ; nous les reconnaîtrons au passage, ou du moins certains d'entre eux.

Une analyse s'impose par conséquent. Je tiens à prévenir que cette analyse ne sera pas une *réduction*. Elle nous montrera que nous sommes au contraire en présence d'une donnée opaque, que

nous ne pouvons peut-être même pas investir complètement. Mais la reconnaissance d'un *irréductible* constitue déjà sur le plan philosophique une démarche extrêmement importante et qui peut même transformer en quelque manière la conscience qui l'effectue.

Nous ne pouvons en fait penser cet irréductible sans penser un au-delà, dans lequel il ne se résorbe point ; et je pense que la double existence de cet irréductible et de cet au-delà tend justement à définir la condition métaphysique de l'homme.

Il faut d'abord noter l'espèce de méfiance implicite que les philosophes semblent avoir toujours témoignée à la notion d'avoir (je dis notion, mais il faudra se demander si ce terme convient, et je suis à la vérité persuadé du contraire). On dirait que les philosophes se sont en général détournés de l'avoir comme d'une idée impure et par essence imprécisable.

Certes l'ambiguïté essentielle de l'avoir doit être soulignée de prime abord : mais je ne crois pas qu'on puisse à présent se dispenser de procéder à la recherche que j'amorce aujourd'hui. Elle était en cours lorsque j'ai eu connaissance du livre de M. Gunther Stern *Ueber das Haben* (paru à Bonn chez Fr. Cohen en 1928). Je me bornerai à citer les quelques lignes suivantes : « Nous avons un corps. Nous avons... Dans le langage courant on est parfaitement au clair sur ce qu'on entend par là ; pourtant personne n'a tenté de porter son attention sur ce qui dans la vie habituelle est visé par le mot avoir comme sur un complexe, et de se demander ce qui constitue spécifiquement l'avoir en tant

qu'avoir. » M. Stern fait observer à juste titre que lorsque je dis : j'ai un corps, je ne veux pas seulement dire : j'ai conscience de mon corps ; mais pas non plus : il existe quelque chose qui peut être appelé mon corps. Il semble qu'il y ait un moyen terme, un troisième règne. Il s'engage ensuite dans une analyse toute colorée par la terminologie husserlienne où je le suivrai d'autant moins que les résultats de sa recherche, je le sais, il me l'a dit lui-même, ont cessé de le satisfaire. Il faut, je pense, procéder ici à une élucidation aussi directe que possible et se garder de recourir à la terminologie si souvent intransposable des phénoménologues allemands.

Peut-être demandera-t-on pourquoi dans ces conditions j'ai usé moi-même du terme de phénoménologie.

Mais je répondrai qu'il faut marquer aussi réellement que possible ce qu'il y a de non-psychologique dans une recherche semblable ; elle porte vraiment sur des contenus de pensée qu'il s'agit proprement de faire émerger, de faire affleurer à la lumière de la réflexion.

Je voudrais partir d'exemples aussi clairs que possible, et où l'avoir est manisfestement pris au sens précis et fort ; il y a d'autres cas où ce sens, disons peut-être plus exactement cet accent, s'affaiblit presque jusqu'à s'évanouir. Ces cas-limites peuvent et doivent être pratiquement négligés (avoir mal à la tête, avoir besoin, etc. ; la suppression de l'article est ici un indice révélateur). Mais parmi les cas du premier type, c'est-à-dire les cas significatifs, il semble qu'il y ait lieu de distinguer deux formes, quitte à s'interroger ensuite sur leurs

relations. Il est clair que l'avoir-possession peut lui-même affecter des modalités très différentes et comme hiérarchisées. Pourtant l'indice possessif est aussi marqué lorsque je dis : j'ai une bicyclette, que lorsque j'affirme : j'ai mes idées là-dessus, ou même — ce qui cependant nous engage dans une voie un peu différente — j'ai le temps de faire telle ou telle chose. Laissons provisoirement de côté l'avoir-implication. Dans tout avoir-possession il semble bien qu'il y ait un certain contenu ; le mot est encore trop précis ; je dirai un certain *quid* rapporté à un certain *qui* traité comme centre d'inhérence ou d'appréhension. C'est à dessein que je m'abstiens d'employer le terme de sujet, en raison de la signification soit logique, soit épistémologique qui s'attache à ce terme. Ici, au contraire, et c'est la principale difficulté, nous devons tâcher de nous frayer un chemin sur un terrain qui n'est ni celui de la logique, ni celui de la théorie de la connaissance.

Observons que ce *qui* se trouve d'emblée posé comme à quelque degré transcendant par rapport à ce *quid* ; j'entends par transcendant ce simple fait qu'il y a entre l'un et l'autre une différence de plan ou de palier, sans me prononcer du tout sur la nature de cette différence. Elle est aussi apparente lorsque je dis : j'ai une bicyclette, ou Paul a une bicyclette, que lorsque je dis : Jacques a là-dessus des vues très originales.

Tout cela est fort simple ; mais la situation se complique si l'on réfléchit que toute affirmation portant sur un avoir semble bien être bâtie en quelque sorte sur le modèle d'une sorte de position pro-

totype où le *qui* n'est autre que *moi-même*. Il semble bien que l'avoir ne soit senti dans sa force, qu'il ne prenne sa valeur qu'à l'intérieur du *j'ai*. Si un *tu as* ou un *il a* est possible, ce n'est qu'en vertu d'une sorte de transfert qui d'ailleurs ne peut jamais s'effectuer sans une certaine déperdition.

Ceci s'éclaire dans une certaine mesure si l'on songe à la relation qui unit manifestement l'avoir au pouvoir, tout au moins là où la possession est effective et littérale. Le pouvoir est quelque chose que j'éprouve en l'exerçant ou en y résistant, ce qui après tout revient au même.

Ici on m'objectera peut-être qu'avoir tend souvent à se réduire au fait de contenir. Mais en admettant même qu'il en soit ainsi, il conviendrait de remarquer, et ceci est capital, que le contenu lui-même ne se laisse pas définir en termes de pure spatialité. Il me paraît qu'il implique toujours l'idée d'une potentialité ; contenir, c'est enclore ; mais enclore c'est empêcher, c'est résister, c'est s'opposer à ce que quelque chose se répande, se déverse, s'échappe, etc.

Je crois donc que l'objection, si c'en est une, se retourne, à y regarder de près, contre celui qui l'a formulée.

Dès lors nous voyons transparaître au sein de l'avoir une sorte de dynamisme *refoulé ;* et sans doute est-ce ici le refoulement qui importe le plus. Par là s'éclaire ce que j'ai appelé la transcendance du *qui*. Il est significatif que la relation incorporée dans l'avoir se révèle grammaticalement intransitive ; le verbe avoir ne s'emploie au passif que de la façon la plus exceptionnelle ; tout se passe comme

si nous étions en présence d'une sorte de processus irréversible allant du *qui* vers le *quid*. Et j'ajoute qu'il ne s'agit pas là simplement d'une démarche accomplie par le sujet réfléchissant sur l'avoir ; non, ce processus apparaît comme effectué par le *qui* lui-même, comme intérieur au *qui*. Ici il convient de s'arrêter un instant, car nous approchons du point central.

Nous ne pouvons nous exprimer en termes d'*avoir* que là où nous nous mouvons en présence d'un ordre où, d'une manière quelconque, et à quelque degré de transposition que ce soit, l'opposition du dedans et du dehors conserve un sens.

Ceci s'applique entièrement à l'avoir-implication, dont il faut bien dire un mot maintenant. Il est manifeste en effet que, lorsque je dis *tel corps a telle propriété*, celle-ci m'apparaît comme intérieure ou comme enracinée à l'intérieur du corps qu'elle caractérise. J'observe d'autre part que nous ne pouvons penser l'implication ici sans la puissance, si obscure d'ailleurs que soit cette notion ; je ne crois pas que nous puissions éviter de nous représenter la propriété ou le caractère comme spécifiant une certaine efficacité, une certaine énergie essentielle.

Mais nous ne sommes pas au bout de nos investigations.

La réflexion met en effet ici en lumière l'existence d'une sorte de dialectique de l'intériorité. *Avoir*, assurément cela peut signifier, et cela signifie même en principe : *avoir à soi*, garder pour soi, dissimuler. Ici l'exemple le plus intéressant, le plus typique, c'est *avoir un secret*. Mais nous retrouvons aussitôt ce que j'indiquais à propos du contenu. Ce secret

n'est un secret que parce que je le garde, mais aussi et en même temps parce que je pourrais le livrer. Cette possibilité de trahison ou de découverte lui est inhérente et contribue à le définir en tant que secret. Ceci n'est pas unique, mais se vérifie partout où nous sommes en présence de l'*avoir* au sens fort.

La caractéristique de l'avoir, c'est d'être exposable. Il y a un parallélisme rigoureux entre le fait d'avoir dans ses cartons des dessins de X. qu'on montrera à tel visiteur et le fait d'avoir des idées ou des opinions sur telle ou telle question.

Cette exposition peut d'ailleurs se produire ou se dérouler devant autrui ou devant soi-même ; et chose singulière cette différence se révèle à l'analyse dépourvue de toute signification. En tant que je m'expose à moi-même mes idées, je deviens moi-même autrui ; je suis quelqu'un d'autre. Et je suppose que là est le fondement métaphysique de la possibilité de l'expression. Je ne puis exprimer que dans la mesure où je puis devenir en face de moi-même autrui.

Ici nous voyons s'opérer le passage de la première formule à la seconde : nous ne pouvons nous exprimer en termes d'avoir que dans un ordre comportant des références à autrui en tant qu'autrui. Il n'y a aucune contradiction entre cette formule et ce que j'ai dit tout à l'heure sur le *j'ai*. Car le *j'ai* ne peut se poser lui-même que dans sa tension avec un *autre* senti comme autre.

En tant que je me conçois moi-même comme ayant en moi ou plus précisément à moi certains caractères, certains apanages, je me considère du

point de vue d'un autre auquel je ne m'oppose qu'à condition de m'être d'abord implicitement identifié à lui ; quand je dis, par exemple : j'ai mes idées là-dessus, je sous-entends : mes idées qui ne sont pas celles de tout le monde ; ces idées de tout le monde, je ne puis les écarter, les repousser qu'à condition de les avoir d'abord un instant et fictivement assimilées, faites miennes.

L'avoir se situe donc non pas du tout dans un registre de pure intériorité, ce qui n'aurait aucun sens, mais bien dans un registre où l'extériorité et l'intériorité ne se laissent pas plus réellement séparer que le grave et l'aigu par exemple. Et ici je crois que ce qui importe, c'est la *tension* même entre l'une et l'autre.

Il nous faut ici revenir sur l'avoir-possession proprement dit. Prenons le cas le plus simple : la possession d'un objet quel qu'il soit d'ailleurs ; par exemple une maison ou un tableau. Sur un certain plan nous dirons que cet objet est extérieur par rapport à qui le possède ; il est distinct de lui dans l'espace, et leurs destinées sont distinctes elles aussi. Toutefois ce n'est là qu'une vue superficielle. Plus l'accent mis sur l'avoir, sur la possession, sera fort, moins il sera légitime d'insister (je voudrais trouver un mot qui corresponde au *betonen* allemand) sur cette extériorité. Il est tout à fait certain qu'il y a un lien entre le *qui* et le *quid,* et que ce lien n'est pas une simple conjonction externe. D'autre part, en tant que ce *quid* est une chose, soumise, par conséquent aux vicissitudes propres aux choses, il peut être perdu, il peut être détruit. Il devient donc, ou risque de devenir le centre d'une sorte de tourbillon

de craintes, d'anxiété, et par là se traduit précisément la tension qui est essentielle à l'ordre de l'avoir.

On me dira que je puis fort bien être en fait indifférent au sort de tel ou tel objet que je possède ; mais je dirai alors que cette possession n'est telle que nominalement ou encore résiduellement.

Par contre, il est extrêmement important de noter que l'avoir existe déjà au sens le plus profond dans le désir ou dans la convoitise. Désirer c'est en quelque manière avoir en n'ayant pas ; et par là s'explique l'espèce de souffrance, de brûlure essentielle au désir, et qui est au fond l'expression d'une sorte de contradiction, de frottement à l'intérieur d'une situation intenable. La symétrie est d'ailleurs absolue entre la convoitise et l'angoisse que j'éprouve à l'idée que je vais perdre ce que j'ai, ce que je croyais avoir, ce que déjà je n'ai plus. Mais s'il en est ainsi, il semble bien, ce que nous n'avions pas démêlé d'abord, que l'avoir soit en quelque façon fonction du temps. Ici encore nous allons nous trouver en présence d'une sorte de mystérieuse polarité.

Sans doute il y a dans l'avoir une double permanence : permanence du *qui*, permanence du *quid* ; mais cette permanence est par essence menacée ; elle se veut, ou du moins elle se voudrait ; et elle s'échappe à elle-même. Et cette menace, c'est la prise de l'autre en tant qu'autre, l'autre qui peut être le monde en lui-même, et en face duquel je me sens si douloureusement *moi* ; je serre contre moi cette chose qui va m'être arrachée peut-être, je tente désespérément de me l'incorporer, de former

avec elle un complexe unique, indécomposable. Désespérément, vainement...

Et par là, nous sommes rejetés sur le corps, sur la corporéité. L'objet premier, l'objet type avec lequel je m'identifie et qui pourtant m'échappe, c'est mon corps ; et il semble bien que nous soyons ici comme au réduit le plus secret, le plus profond de l'avoir. Le corps est l'avoir-type. Et cependant...

Mais avant d'aller plus loin retournons-nous encore une fois vers l'avoir-implication. Ici il semble bien que tous les caractères que je viens de mettre en lumière disparaissent. Tranportons-nous à l'une des extrémités de l'espèce d'échelle qui va de l'abstrait au concret : telle figure géométrique a telle propriété. J'avoue qu'il m'est impossible de rien découvrir ici, à moins de recourir à de véritables sophismes, qui ressemblent à cette tension de l'extérieur et de l'intérieur, à cette polarité du même et de l'autre. Il y aurait donc lieu de se demander si en transportant l'avoir au sein même des essences — ce que je viens de dire de la figure géométrique me semble encore vrai du corps ou de l'espèce vivante qui présente, qui a tels caractères — nous n'effectuons pas une sorte de transfert inconscient et en dernière analyse injustifiable. Il y a là d'ailleurs un point sur lequel je n'insisterai pas pour le moment, et qui me paraît d'un intérêt secondaire. Je pense par contre que la position de mon corps comme avoir-type marque un moment essentiel de la réflexion métaphysique.

L'avoir comme tel est essentiellement *affectant* pour le *qui* ; jamais, sauf de façon tout abstraite et idéale, il ne se réduit à quelque chose dont le

qui peut disposer. Toujours il y a une sorte de choc en retour, et nulle part ceci n'est plus clair que là où il s'agit soit de mon corps, soit d'un instrument qui le prolonge, ou qui multiplie ses pouvoirs. Il y a peut-être là quelque chose d'analogue à la dialectique du maître et de l'esclave telle que l'a définie Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit ;* et cette dialectique a son principe dans la tension faute de laquelle il n'existe pas et ne peut exister d'*avoir réel.*

Nous sommes ici au cœur même du monde habituel, du monde de l'expérience courante avec ses périls, ses angoisses, ses techniques. Nous sommes au cœur de l'expérience, mais aussi au cœur de l'inintelligible. Car il faut avouer que cette tension, que cette espèce de réciprocité fatale risquent à tout moment de transformer notre vie en une sorte d'esclavage incompréhensible et intolérable.

Avant d'aller plus loin résumons encore cette situation qui est la nôtre.

Normalement, ou si l'on veut, usuellement, je me trouve placé en face de choses parmi lesquelles certaines entretiennent avec moi des relations d'une nature spéciale et mystérieuse. Ces choses ne me sont pas *seulement extérieures ;* c'est comme s'il y avait entre elles et moi une communication par le dedans ; elles m'atteignent, pourrait-on dire, souterrainement ; et dans la mesure précise où je suis attaché à ces choses, il est manifeste qu'elles exercent sur moi une puissance que cet attachement même leur confère et qui croît avec lui. Il est une chose particulière qui est vraiment la première d'entre elles, ou qui jouit à cet égard par rapport à elles d'une priorité absolue : c'est mon corps. La

tyrannie qu'il exerce sur moi dépend non point du tout complètement, mais dans une mesure considérable de l'attachement que j'ai pour lui. Mais ce qu'il y a de plus paradoxal dans cette situation, c'est qu'à la limite il semble que moi-même je m'anéantisse dans cet attachement, que je me résorbe dans ce corps auquel j'adhère ; il semble à la lettre que mon corps me dévore, et il en est de même de toutes mes possessions qui lui sont en quelque manière accrochées ou suspendues. En sorte — et ceci est une vue nouvelle pour nous — qu'à la limite, l'avoir en tant que tel semble tendre à s'annuler dans la chose à l'origine possédée, mais qui maintenant absorbe celui-là même qui d'abord croyait disposer d'elle. Il semble bien être de l'essence de mon corps ou de mes instruments en tant que je les traite comme possédés, de tendre à me supprimer, moi qui les possède.

La réflexion me montre pourtant que cette espèce de dialectique n'est possible qu'à partir d'un acte de défection qui la conditionne. Déjà cette remarque entrouvre pour nous l'accès à un domaine nouveau.

Que de difficultés cependant ! que d'objections possibles ! Ne pourra-t-on pas dire en particulier ceci : « Tant que vous traitez l'instrument comme pur instrument, il n'a sur vous aucune puissance, c'est vous qui disposez de lui, sans réciprocité aucune ». Ceci est la pure vérité, mais précisément entre avoir une chose et disposer d'elle, ou user d'elle, il y a une marge, un intervalle que la pensée a peine à mesurer ; c'est justement dans cette marge, dans cet intervalle que réside le péril qui nous

occupe. Spengler dans le très remarquable livre qu'il vient de publier sur les *Années Décisives* et la situation du monde présent marque quelque part la distinction que je vise ici. A propos des paquets d'actions ou des parts de société, il marque la séparation entre le pur avoir (*das blosse Haben*) et le travail de direction responsable qui incombe au chef d'entreprise. Ailleurs il insiste sur l'opposition qui existe entre l'argent comme abstrait, comme masse (*Wertmenge*), et la possession réelle (*Besitz*), celle d'une terre par exemple. Il y a là quelque chose qui éclaire latéralement l'idée difficile que je voudrais élucider en ce moment. Nos possessions nous dévorent, ai-je dit à l'instant ; ceci est d'autant plus vrai, chose étrange, que nous sommes plus inertes en face d'objets en eux-mêmes inertes, et d'autant plus faux que nous sommes plus vitalement, plus activement liés à quelque chose qui serait comme la matière même, la matière perpétuellement renouvelée d'une création personnelle (que ce soit le jardin de celui qui le cultive, la ferme de celui qui l'exploite, le piano ou le violon du musicien, le laboratoire du savant). Dans tous ces cas l'avoir tend, pourrait-on dire, non plus à s'anéantir, mais à se sublimer, à se transmuer en être.

Partout où il y a création pure, l'avoir en tant que tel est transcendé ou encore volatilisé au sein de cette création même ; la dualité du possédant et du possédé s'abolit dans une réalité vivante. Ceci demanderait à être illustré aussi concrètement que possible et non pas seulement par des exemples empruntés à la catégorie des possessions matérielles. Je songe en particulier à ces pseudo-possessions que

sont mes *idées, mes opinions*. Ici aussi le mot avoir prend une valeur à la fois positive et menaçante. Plus je traiterai mes propres idées, ou même mes convictions comme quelque chose qui m'appartient — et dont par là même je m'enorgueillis, inconsciemment peut-être, comme on s'enorgueillit d'une serre ou d'une écurie, plus ces idées et ces opinions tendront, par leur inertie même (ou, ce qui revient au même, par mon inertie en face d'elles) à exercer sur moi un ascendant tyrannique ; là est le principe du fanatisme sous toutes ses formes. Ce qui se produit ici, semble-t-il, et dans les autres cas, c'est une sorte d'injustifiable aliénation du sujet (je me résous à regret à employer ici ce terme) en face de la chose quelle qu'elle soit. Là est à mon avis la différence entre l'idéologue d'une part, le penseur ou l'artiste de l'autre. L'idéologue est un des types humains les plus redoutables qui soient ; parce qu'il se rend lui-même inconsciemment esclave d'une partie mortifiée de lui-même ; et que cet esclavage tend inévitablement à se convertir au-dehors en tyrannie. Il y a là au reste une connexion qui a elle seule mériterait le plus sérieux examen. Le penseur au contraire est perpétuellement en garde contre cette aliénation, cette pétrification possible de sa pensée ; il demeure dans un état perpétuel de créativité, toute sa pensée est toujours et à tout moment remise en question.

Ceci, je crois, va éclairer, ce qui me reste à dire. Celui qui reste au plan de l'avoir (ou du désir) se *centre* soit sur lui-même soit sur l'autre en tant qu'autre, ce qui revient exactement au même en raison de la tension, de la polarité sur lequel j'ai mis l'accent tout à l'heure. Et ici il faudrait approfondir

beaucoup plus que je ne puis le faire ; il faudrait prendre en quelque sorte à bras le corps la notion du soi, du soi-même, et reconnaître que toujours, contrairement à ce qu'ont cru beaucoup d'idéalistes et en particulier les philosophes de la conscience, le *soi* est un épaississement, est une sclérose, et peut-être, qui sait ? une sorte d'expression apparemment spiritualisée, d'expression à la seconde puissance, non du corps au sens objectif, mais de *mon corps* en tant que mien, en tant que mon corps est quelque chose que j'ai. Le désir est à la fois auto-centrique et hétéro-centrique ; disons qu'il s'apparaît à lui-même comme héréto-centrique alors qu'il est auto-centrique, mais cette apparence est aussi une réalité. Mais nous savons bien que ce plan du soi-même et de l'autre peut être transcendé : il est dans l'amour, il est dans la charité. L'amour gravite autour d'une certaine position qui n'est ni celle du soi, ni celle de l'autre en tant qu'autre : c'est ce que j'ai appelé le *toi*. J'estime qu'il serait préférable, si c'était possible, de trouver une désignation plus philosophique, mais en même temps je crois que le langage abstrait risque ici de nous trahir, de nous faire retomber dans l'ordre de l'autre, c'est-à-dire du *lui*.

L'amour, en tant que distinct du désir, qu'opposé au désir, que subordination de soi à une réalité supérieure — cette réalité qui est au fond de moi plus moi-même que moi-même — en tant que rupture de la tension qui lie le même à l'autre, est à mes yeux ce qu'on pourrait appeler la donnée ontologique essentielle ; et je pense, je le dirai en passant, que l'ontologie ne sortira de l'ornière scolastique

qu'à condition de prendre elle-même une pleine conscience de cette priorité absolue.

C'est par là, je crois, qu'on peut entrevoir ce qu'il faut entendre par l'incaractérisable ; j'ai dit qu'à la base de la figuration des choses comme sujets possédant des prédicats ou des caractères il y avait sans doute un transfert. Il me paraît évident que la distinction entre la chose et ses caractères ne peut avoir aucune portée métaphysique ; disons, si vous voulez, qu'elle est purement phénoménale. Observons d'ailleurs que les caractères ne peuvent être posés que dans un ordre comportant l'usage de la forme *aussi ;* le caractère est choisi parmi d'autres ; et en même temps on ne peut pas dire que la chose soit une collection de caractères. Ceux-ci ne sont pas juxtaposables ; nous ne les juxtaposons que dans la mesure où nous faisons abstraction de leur spécificité et où nous les traitons comme des unités, comme des entités homogènes ; mais il y a là une fiction qui ne résiste pas à l'examen. Je peux à la rigueur traiter une pomme, une balle, une clef, une pelote de ficelle comme des objets de même nature, donc comme des unités additionnelles. Il n'en est absolument pas de même de l'odeur d'une fleur et de sa couleur, de la consistance d'un mets, et de sa saveur et de sa digestibilité, etc. Pour autant que la caractérisation consiste en une énumération de propriétés qu'on place les unes à côté des autres, c'est donc une opération absolument extérieure, trompeuse, et qui en tout cas ne nous permet en aucune façon de pénétrer à l'intérieur de la réalité que nous prétendons caractériser. Mais philosophiquement parlant, ce qui importe, c'est

de reconnaître que la caractérisation implique une certaine position de moi-même en face de l'autre, et, dirai-je, d'une sorte d'absence radicale ou de coupure entre les deux. Cette absence, je la crée moi-même par le fait que je m'*arrête* implicitement moi aussi, que je me cerne, que je me traite, sans doute sans m'en rendre compte, comme une chose emprisonnée dans des contours. Ce n'est que par rapport à cette chose implicitement définie que peut être posée celle que je prétends caractériser.

A coup sûr la volonté de caractérisation implique chez celui qui la déploie une croyance à la fois sincère et illusoire à la possibilité de faire abstraction de soi en tant que soi. L'idée leibnizienne de la caractéristique universelle montre jusqu'où peut aller cette *prétention.* Mais je suis porté à croire qu'on oublie par là ce qu'il y a de métaphysiquement intenable dans la position d'une pensée qui croit pouvoir se placer en face des choses pour les saisir ; certes un système de repérage est possible, système d'une complexité croissante et même infinie ; mais qui est voué à laisser échapper l'essentiel.

Dire que la réalité est peut-être incaractérisable, c'est assurément énoncer une formule ambiguë, en apparence contradictoire, et dont il faut se garder de donner une interprétation conforme aux principes de l'agnosticisme courant. Cela veut dire : si j'adopte en présence de la réalité l'attitude que suppose tout effort pour la caractériser, je cesse du même coup de l'appréhender en tant que réalité, elle se dérobe à moi ; je ne suis plus en présence que d'un fantôme. Fantôme dont la cohérence inévitable m'abuse, me comble de satisfaction et d'orgueil,

alors qu'elle devrait bien plutôt m'inspirer des doutes sur la valeur même de mon entreprise.

Caractériser, c'est une certaine façon de posséder, de prétendre posséder l'impossédable ; c'est constituer une petite effigie abstraite, un modèle au sens des physiciens anglais, d'une réalité qui se ne prête à ces jeux, à ces simulations fallacieuses que de la façon la plus superficielle ; et s'y prête dans la mesure où nous nous retranchons de cette réalité, où par conséquent nous nous faisons défection à nous-mêmes.

Je pense donc que plus nous nous élevons vers la réalité, plus nous accédons à elle — plus elle cesse d'être assimilable à un objet posé devant nous sur lequel nous prenons des repères, et en même temps plus nous nous transformons effectivement nous-mêmes. Si comme je le crois il y a une dialectique ascendante en un sens qui n'est pas aussi essentiellement différent qu'on pourrait le penser de l'acception platonicienne, cette dialectique est double, elle porte à la fois sur la réalité et sur l'être qui l'appréhende. Impossible d'approfondir ici la nature d'une pareille dialectique. Je me bornerai à indiquer l'orientation toute nouvelle que donnerait une philosophie semblable à la doctrine des attributs divins par exemple. J'avoue que, pour moi, du moins les attributs de Dieu sont exactement ce que certains postkantiens ont appelé *Grenzbegriff*. Si l'Etre est d'autant plus incaractérissable (c'est-à-dire d'autant plus impossédable, d'autant plus transcendant et de toutes les manières) qu'il est plus Etre, les attributs ne feront qu'exprimer, que traduire dans un langage précisément tout inadéquat le fait que l'Etre absolu

est intégralement réfractaire à des déterminations qui ne portent jamais que sur un *Moins-être,* sur un objet devant lequel nous nous plaçons, en nous réduisant en quelque sorte à sa mesure, et en le réduisant à la nôtre. Dieu ne peut que m'être donné comme Présence absolue dans l'adoration ; toute idée que je me forme de lui n'est qu'une expression abstraite, une intellectualisation de cette présence ; et c'est ce dont je dois toujours me souvenir lorsque je cherche à manipuler ces idées, sans quoi elles achèvent de se dénaturer elles-mêmes entre mes mains sacrilèges.

Nous sommes conduits enfin à la distinction pour moi essentielle, celle autour de laquelle gravite l'essai sur le *Mystère Ontologique* que je vais publier dans quelques jours : la distinction entre le problème et le mystère, elle est au reste déjà présupposée par les réflexions que je viens de vous communiquer.

Je me permettrai de lire ici un passage de l'exposé que j'ai fait l'an dernier à la Société Philosophique de Marseille et qui paraîtra dans quelques jours comme annexe à une pièce, *le Monde cassé* [1].

Portant ma réflexion sur ce qu'on a coutume de considérer comme des problèmes ontologiques : l'être est-il ? qu'est-ce que l'être ? etc., j'étais amené à remarquer que je ne puis porter ma réflexion sur ces problèmes sans voir se creuser sous mes pas un nouvel abîme : moi qui interroge sur l'être, puis-je être assuré que je suis ? Quelle qualité ai-je pour procéder à ces investigations ? Si je ne suis pas, comment espéré-je les voir aboutir ? en admettant

1. Desclée de Brouwer, éd.

même que je sois, comment puis-je être assuré que je suis ? Contrairement à l'idée qui se présente d'abord à l'esprit, je ne crois pas que le cogito puisse nous être ici d'aucun secours. Le *cogito,* ai-je écrit ailleurs, garde le seuil du valable et c'est tout ; le sujet du cogito, c'est le sujet épistémologique. Le cartésianisme implique une dissociation peut-être en soi ruineuse de l'intellectuel et du vital, il en résulte une dépréciation et une exaltation également arbitraires de l'un et de l'autre ; il y a là un rythme fatal que nous connaissons bien et dont nous sommes tenus de chercher l'explication. Et certes il n'y a pas lieu de nier qu'il soit légitime d'opérer des distinctions d'ordre au sein de l'unité d'un vivant qui *pense* et s'efforce de *se penser* ; mais le problème ontologique ne se pose que par-delà ces distinctions et pour cet être saisi dans son unité, dans son élan.

On est conduit par là à s'interroger sur les conditions enveloppées dans l'idée du problème à résoudre ; là où il y a problème je travaille sur des données placées devant moi, mais en même temps tout se passe, tout m'autorise à procéder comme si je n'avais pas à m'occuper de ce moi en travail, il n'est ici qu'un présupposé. Il n'en est pas de même, nous venons de le voir, là où l'interrogation porte sur l'être. Ici le statut ontologique du questionnant vient au premier plan. Dira-t-on que je m'engage alors dans une régression sans terme ? Mais par le fait même que je conçois ainsi cette régression, je m'élève au-dessus d'elle ; je reconnais que tout ce processus réflexif demeure intérieur à une certaine affirmation que *je suis* plutôt que je ne *la profère* — une affirmation dont je suis le siège plutôt que le

sujet. Par là nous pénétrons dans le méta-problématique, c'est-à-dire dans le mystère. Un mystère, c'est un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit et se dépasse par là-même comme problème.

Impossible d'entrer ici dans des développements qui seraient pourtant indispensables. Je me bornerai à donner un exemple pour fixer les idées et c'est celui du mystère du mal.

Je suis naturellement porté à considérer le mal comme un désordre que je contemple et dont je cherche à démêler les causes ou la raison d'être, ou même la destination cachée. Comment cette machine fonctionne-t-elle de façon si défectueuse ? ou bien cette défectuosité apparente tient-elle à une défectuosité cette fois réelle de ma vision, une sorte de presbytie ou d'astigmatisme de l'esprit ? Dans ce cas c'est en moi que résiderait le désordre effectif, celui-ci n'en demeurerait pas moins objectif par rapport à une pensée rectificatrice qui le décèle. Seulement le mal purement constaté ou même contemplé cesse d'être le mal souffert, tout simplement je crois qu'il cesse d'être le mal. En réalité je ne le saisis comme mal que dans la mesure où il m'atteint, c'est-à-dire où j'y suis impliqué au sens où on est impliqué dans une affaire ; c'est cette implication qui est ici fondamentale ; je n'en puis faire abstraction que par une opération légitime à certains égards, mais fictive — et dont je ne dois pas être dupe.

Ce mystère du mal, la philosophie traditionnelle a tendu à le dégrader en problème ; et voilà pourquoi lorsqu'elle aborde des réalités de cet ordre, le

mal, l'amour, la mort, elle nous donne si souvent le sentiment d'être un jeu, une forme de prestidigitation intellectuelle ; ce sentiment elle le donne d'autant plus qu'elle est plus idéaliste, c'est-à-dire que le sujet pensant s'y enivre davantage d'une émancipation en réalité toute fallacieuse.

Il faudrait maintenant, et je n'en ai guère le temps, revenir sur toute la première partie de ma communication et tenter de montrer comment elle s'éclaire à la lumière de ces distinctions. — Il me paraît évident que l'ordre de l'avoir se confond avec celui du problématique — et d'ailleurs du même coup avec celui où des techniques sont possibles. Le méta-problématique est en effet un méta-technique. Toute technique suppose un ensemble d'abstractions préalables qui la conditionnent, mais se révèle impuissante là où c'est l'être tout entier qui est en question. Ceci pourrait être prolongé dans bien des directions. A la racine de l'avoir, comme du problème ou de la technique, il y a une certaine spécialisation ou spécification de soi, liée d'ailleurs à l'aliénation partielle dont j'ai parlé tout à l'heure. Et on serait conduit par là à l'examen d'une distinction qui me paraît capitale et sur laquelle je terminerai cet exposé déjà surchargé ; je veux parler de la distinction entre l'autonomie et la liberté.

Il est essentiel de noter que l'autonomie est avant tout une non-hétéronomie présupposée et refusée. « Je veux faire mes affaires moi-même » : telle est la formule germinale de l'autonomie. Par là nous voyons paraître cette tension du même et de l'autre qui est le rythme même du monde de l'avoir. Il faut reconnaître par ailleurs, je crois, que l'autono-

mie porte sur tout ordre où une gestion est possible, sous quelque forme qu'on la conçoive. Elle implique en réalité l'idée d'un certain domaine d'activité et se précise d'autant plus qu'il est possible de circonscrire plus strictement ce domaine dans l'espace et le temps. Tout ce qui est de l'ordre des intérêts, quels qu'ils soient, se laisse traiter avec une relative facilité comme une province, comme un district délimité. Il y a plus. Je puis dans une large mesure traiter ma vie comme susceptible d'être gérée par autrui ou par moi-même (moi-même signifiant ici le non-autre). Je puis gérer tout ce qui se laisse assimilier si indirectement que ce soit à une fortune, à un avoir. Dans la mesure au contraire où la catégorie de l'avoir devient inapplicable, je ne pourrai plus en aucun sens parler de gestion ni par suite d'autonomie. Prenez par exemple l'ordre des dons (littéraires et artistiques). Dans une certaine mesure un don peut être géré, lorsque celui qui le possède en a fait le tour, lorsque ce don est en lui un avoir : l'idée d'une gestion semblable est absolument contradictoire pour le génie proprement dit qui s'échappe essentiellement à lui-même, se déborde en tous sens. Un homme *est* un génie, il *a* du talent (l'expression *avoir du génie* est à la lettre un non-sens). Je crois en réalité que l'idée d'autonomie, quoiqu'on en ait pensé, est lié à une sorte de réduction ou de particularisation du sujet. Plus j'entre intégralement en activité, moins il devient légitime de dire que je suis autonome ; en ce sens le philosophe est moins autonome que le savant, le savant moins autonome que le technicien. L'être le plus autonome est en un certain sens le plus engagé. Seulement cette non-autono-

mie du philosophe ou du grand artiste n'est pas une hétéronomie, pas plus que l'amour n'est un hétérocentrisme. Elle s'enracine dans l'être, c'est-à-dire en deçà du soi (ou par-delà le soi) dans une zone qui transcende tout avoir possible, la zone même à laquelle j'accède dans la contemplation, ou dans l'adoration. Ceci veut dire à mes yeux que cette non-autonomie est la liberté elle-même.

Il n'est pas question ici d'esquisser seulement une théorie de la liberté, ne serait-ce que parce qu'il faudrait d'abord se demander si l'idée d'une théorie de la liberté n'implique pas contradiction. Ce que je marquerai simplement ici, c'est que soit dans l'ordre de la sainteté, soit dans celui de la création artistique où la liberté resplendit, il apparaît de toute évidence que la liberté n'est pas une autonomie : ici et là le soi, l'autocentrisme est entièrement résorbé dans l'amour. A cette occasion on pourrait montrer, je crois, que la plupart des insuffisances du kantisme tiennent par essence au fait qu'il n'a rien soupçonné de tout cela, qu'il n'a pas vu que le soi peut et doit être transcendé sans que pour cela l'autonomie cède à l'hétéronomie.

Il faudrait conclure — et ce n'est pas facile. Je voudrais simplement reprendre ma formule préliminaire. J'annonçais que nous aboutirions à la reconnaissance d'un irréductible, mais aussi d'un au-delà de cet irréductible et que cette dualité m'apparaissait comme essentielle à la condition métaphysique de l'homme. Cet irréductible, quel est-il ? Je ne pense pas que nous puissions en donner à proprement parler une définition, mais nous pouvons dans une certaine mesure le localiser. C'est la déficience

ontologique qui est propre à la créature, tout au moins à la créature déchue. Cette déficience qui est essentiellement une inertie mais une inertie qui tend à devenir une sorte d'activité négative, nous ne pouvons pas l'éliminer ; nous devons, au contraire, d'abord la reconnaître ; elle rend possible un certain nombre de disciplines autonomes et subordonnées dont chacune représente à coup sûr un danger pour l'unité de l'être, dans la mesure où elle tend à l'absorber, mais dont chacune a sa valeur, sa justification partielle. Encore faut-il que ces activités, ces fonctions autonomes trouvent leur contrepartie dans les activités centrales par lesquelles l'homme se remet lui-même en présence du mystère qui le fonde et hors duquel il n'est que néant : la religion, l'art, la métaphysique.

TABLE DES MATIÈRES

I. *Journal métaphysique* 7

II. *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir* .. 193

ACHEVÉ
D'IMPRIMER

SUR LES
PRESSES D'AUBIN
LIGUGÉ (VIENNE)
LE 10 SEPT.
1968

Couverture : Atelier Jade

D. L., 3e trim. 1968. — Editeur, n° 1178. — Imprimeur, n° 4775.
Imprimé en France.